

**Universidade Federal de Minas Gerais
Departamento de Geografia**

Ângela Maria da Silva Gomes



**Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica
transatlântica negro-africana:**

TERREIROS, QUILOMBOS, QUINTAIS da Grande BH

**Minas Gerais - Brasil
Julho de 2009
ANGELA MARIA DA SILVA GOMES**

Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana:

TERREIROS, QUILOMBOS, QUINTAIS da Grande BH

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia, Doutorado em Geografia, do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Geografia.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Orientadora: Prof. Dra. Heloísa Soares de Moura Costa.

Belo Horizonte
Departamento de Geografia da UFMG
2009

G633r Gomes, Ângela Maria da Silva.
2009 Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana [manuscrito] : terreiros, quilombos, quintais da Grande BH / Ângela Maria da Silva Gomes. – 2009.
220 f. : il.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2010.
Área de concentração: Organização do espaço.
Orientadora: Heloisa Soares de Moura Costa.
Bibliografia: f. 212-219.
Inclui anexos.

1. Etnobotânica – Teses. 2. Quilombos. – Teses. 3. Candomblé – Teses. I. Costa, Heloisa Soares de Moura. II. Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências. III. Título.

CDU: 911.3(815.1)

Para Maria Clara e toda a ancestralidade africana

AGRADECIMENTOS

OLORUM MODUPE

Uma nota de agradecimento começa pelos que iniciaram e aceitaram esse desafio: minha orientadora Heloísa Soares de Moura Costa, pela sua perseverança, e coragem de trabalhar com “os saberes invisíveis” da metrópole.

Agradeço à banca composta de pessoas que admiro tanto e que são minha referência em cada trecho escrito da minha vida, e que me acompanharam nesta rota: Rafael Sanzio de Araujo dos Anjos, Dalmir Francisco, Heloísa Greco, José Antônio de Deus, Cássio Eduardo Vianna Hissa.

Ao Cássio Eduardo Vianna Hissa agradeço, mais uma vez, pela acolhida na Geografia, por compartilhar esse espaço sonhado do diálogo com a arte e com a magia dos quais nascemos todos.

Agradeço ao meu Babalorixá Henrique de Oxalá, Olorum Modupé. Logum obo si fu o. Que águas de oxalá te cubram cada vez mais de sabedoria.

À minha primeira benzedeira, que me ajudou a aportar do navio negro-africano, à minha mãe Helena e ao meu pai Hélio Gomes, que dizia “que o único bem que podia deixar para seus filhos era o estudo”. Agradeço a toda a minha família, com os quais me reúno em busca do sonho africano de liberdade. Em especial às minhas sobrinhas Vanessa Gomes e Juliana Gomes, que entraram carinhosamente na construção desta tese.

À minha família do Omokorins do Ilê de Oxaguiá, sem os quais nada disto seria possível. Agradeço a todas as casas de candomblé e a toda a comunidade de santo entrevistada, que transformaram a pesquisa em rituais mágicos de aprendizagem.

À Mara, Olorum modupé, pela dedicação, pelo acolhimento, pelo carinho com minha escrita, com minha vida e por carregar a beleza da sabedoria feminina na tradução dos intrigados textos da vida. Em um mundo tão desumano existem pessoas como você que redesenham as possibilidades de oferecer um futuro ao mundo. Modupé.

O agradecimento se estende à comunidade quilombola do Sapé, Rodrigues e Marinhos, pela disposição de responder as questões com tanta paciência, em especial, à Lady e ao Antônio Cambão, pelo aconchego do lar e pela irmandade construída.

Aos moradores do bairro Havaí, pelos encontros nos quintais, entre curas e magias compartilhadas, em especial à dona Maria Braz e Sr. José Maria : que a humanidade simplesmente aprenda que quando se ganha uma planta estamos diante do dia mais feliz de nossas vidas, como aprendi com vocês.

Ao Movimento Negro Unificado, minha primeira escola de humanidade negro- africana, o qual tenho o prazer de compartilhar esses olhares libertários. Meus mestres primeiros, que me ensinaram “que a felicidade do negro é uma felicidade guerreira”: Milton Barbosa, Jorge Posada, Lelia Gozalez (*in memoriam*), Marcos Cardoso, Reginaldo Bispo, Ana Lúcia, Lúcia e Lucimar, Arnaldo, Bela, Eduardo Baleia, Tereza, Purinha e demais militantes do MNU, meus irmãos de navio transatlântico.

Aos meus amigos do UNI-BH que contei com o carinho, a solidariedade nos momentos em que as energias se confundiam entre trabalho, tese, vida. Serei sempre grata. Muito obrigada aos que entraram na minha rota e estão comigo até este ponto: André, Rodrigo, Malu, Júlio, Márcia, Guilherme e todos os amigos de trabalho.

Agradeço à minha filha e a ela dedico este trabalho, fruto do seu encanto e de um sonho que só se torna possível na luta pela sobrevivência desse transatlântico. Obrigada, minha filha Maria Clara Núbia.

Olorum Modupé.

Moju ba mi Orum
Moju ba mi Aiê
Mojuba ba mi ossaim
Mojuba baba mi
Mojuba ya mi.

A gente planta, eu planto, mas, para mim, quem cuida das folhas é Ossain.
Aprendi que todas as folhas são sagradas.
Aprendi no candomblé.
Minha ancestralidade se reencontra no candomblé...
Divindade só tem relação com a diversidade.
Qualquer um pode sentir esta energia, independente de religião.
Para mim não é só o homem quem cuida das plantas,
para mim que sou do candomblé, não é só o homem.
Somos a alavanca que conduz, para que as ervas perpetuem.
A gente planta, mas tem que ter a energia, tem que ter a volta do axé ...
Agradar a natureza.
(Babalorixá Henrique de Oxalá, 2009).

RESUMO

O tráfico de africanos no Atlântico representou não só o traslado de pessoas, mas também de saberes que promoveram o intercâmbio entre culturas e plantas na diáspora. Saberes etnobotânicos e práticas sociais diversas que se manifestam no transcurso da história do Atlântico Negro, seja na fitoterapia, na agroecologia, ou nas expressões de religiosidade de matriz africana, como o candomblé. Traça-se uma rota cultural, do transatlântico África-Brasil, desses saberes etnobotânicos, do período escravista até a atualidade, em diferentes territorialidades, desde os terreiros de candomblé, os quilombos até os quintais de vilas e favelas, na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH). Busca-se compreender as aproximações da cultura nagô, banto com o Brasil, dentro de Minas Gerais, tendo a etnobotânica como base epistemológica e de contextualização política. Levantam-se significações, sistemas de curas, a botânica litúrgica negra-africana a partir dos saberes das plantas produzidos nos terreiros de candomblé, nos quilombos, e nos quintais urbanos de vilas e favelas. Analisa-se a construção e a sobrevivência dos saberes tradicionais de matriz africana nagô e banto, em termos do patrimônio ecológico e cultural. A hipótese dessa pesquisa é que, mesmo diante do paradigma moderno, de (des)territorialização dos saberes etnobotânicos negro-africanos, produzidos pelos sujeitos sociais na diáspora africana, haveria processos de territorialização a partir da produção de saberes complexos das plantas, capazes de produzir novas racionalidades. Desenvolve-se uma reflexão sobre as condições de apropriação cultural da ciência moderna, sobre a apropriação econômica dos saberes tradicionais da etnobotânica, as estratégias autogestionárias, em contextos mais amplos de justiça ambiental.

Palavras-chave: etnobotânica negro-africana, Atlântico Negro, territorialidades, quilombos, quintais, candomblé.

ABSTRACT

African slave trade in the Atlantic represented not only people on the move, but also of knowledge that promoted culture and plants exchange in the diaspora. Ethnobotany knowledge and different social practices that appeared in the historical movement in the Black Atlantic, either in phytotherapy, agroecology or religiosity expressions of the African matrix such as the candomblé. It is possible to delineate a cultural route of the transatlantic Africa-Brazil, of this ethnobotany knowledge, since the slavery period up to present times, in different territorialities, starting in the candomblé terreiros, the quilombos, to the urban backyards in the villas and slums (favelas), in the Metropolitan Region of Belo Horizonte (RMBH). One seeks to understand the affinities of the Yoruba and Bantu cultures and Brazil, inside Minas Gerais, having the ethnobotany as the epistemological basis and political contextualization. Meanings, healing systems, the black-African liturgical botany were searched, beginning with the knowledge of plants produced in candomblé terreiros, in the quilombos and in the urban backyards in vilages and slums. Construction and survival of traditional knowledge of Yoruba and Bantu matrix, in terms of ecological and cultural heritage. This research hypothesis is that even faced with modern paradigm of deterritorialization of black-African ethnobotanical knowledge produced by the social subjects of the African diaspora, there would be territorialization caused by production of complex knowledge of plants, building new rationalities. A reflexion about the cultural appropriation (or borrowing) of modern science and appropriation of traditional knowledge in ethnobotany, as well the strategies self, in broader contexts of environmental justice is also developed.

Key-Words: black-African ethnobotany, black Atlantic, territorialities, quilombos, (urban) backyards, candomblé.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Saberes e sabores: a leitura que antecede a escrita	14
Na rota da pesquisa	16
Caminhos metodológicos	18
Pesquisando os saberes	20
A escolha da área e dos sujeitos da pesquisa	21
1. Migrações, alteridade e ciência	30
1.1. Caminhando sobre pontes e pinguelas: fluxos e refluxos	31
1.2. Desterritorialização e re-territorialização: migrações e migrantes	32
1.2.1. Migrações forçadas e movimentos compulsórios	34
1.2.2. Diáspora africana enquanto metáfora e condição	38
1.2.3. Os discursos: da territorialização à (re)territorialização – identidade e racismo	42
1.2.4. Rotas transmarítimas, fronteiras culturais	45
2. Rotas: entre povos, falares e folhas	48
2.1. Aproximações: origem dos africanos e os saberes das plantas	52
2.2. Minas Gerais: africanos e suas línguas	61
2.3. No Oceano Atlântico: tantos falares, tantos iorubas e bantos	66
2.3.1. Os falares banto	68
3. Colonialismo, natureza e ciência	74
3.1. O desafio da biodiversidade e da diversidade cultural	79
3.2. Plantas, saberes e migrações	84
4. Plantas: entre a cura e a magia e o feitiço do racismo	94
4.1. Entre plantas e ritos: a etnobotânica	96
4.2. Fluxo e refluxo: as plantas no transatlântico negro	105
4.3. Plantas, podas e conduções: ciência, magia e exterioridades modernas	108
4.4. As cidades e segregação étnica	112
4.5. O racismo: uma condição para a segregação étnica e epistemológica	114
4.6. Territorialidades invisíveis e segregadas das cidades	118
4.7. Planejamento moderno e planejamento possível: os saberes dos quintais	123
4.8. Territorialidades e direitos	125
5. As plantas das territorialidades: terreiros, quilombos e quintais	131
5.1. Caminhando pelas rotas culturais de plantas	134
5.1.1. Os terreiros de candomblé: folhas e mitos	137
5.1.2. Quilombos: as comunidades quilombolas de Marinhos, Sapé e Rodrigues	142
5.1.3. Quintais	145
5.2. A memória das plantas: saberes, sabores e curas	146
5.3. Terreiros, quilombos e quintais: a diversidade biológica e a diversidade dos mitos	152
5.4. Três tambores: transatlântico negro	155
5.5. Caminhando pelas rotas	163
5.6. Aproximações e comparações	180
5.7. Comparações e diferenciações	190
5.8. Os significados	195
5.9. Os mitos: almas, orixás e inkisis	197
5.10. A (des)territorialização e a re-territorialização	201

CONSIDERAÇÕES FINAIS: um discurso negro-africano para a ciência	204
REFERÊNCIAS	212
ANEXOS	220

LISTA DE MAPAS, QUADROS, TABELAS E FOTOS

Mapa 1 – Localização das áreas estudadas	24
Mapa 2 – África: estrutura espacial dos principais Estados e formações políticas até o século XVIII – fronteiras aproximadas	53
Mapa 3 – Esboço da distribuição da população de origem africana nas Américas – 1650	54
Mapa 4 – Área aproximada de distribuição das etnias na região da África Ocidental	58
Mapa 5 – Distribuição das etnias africanas na diáspora brasileira por estado	63
Mapa 6 – Esboço de mapa com áreas de concentração do tráfico	64
Mapa 7 – Ocorrência da etnia ioruba no continente africano	65
Quadro 1 – Ciclos do tráfico e sua direção entre determinadas regiões da África e do Brasil, e números aproximados de importação para cada ciclo	56
Quadro 2 – Etnia dos escravos africanos nas Minas Gerais durante o século XVIII, a partir dos testamentos e inventários <i>post-mortem</i>	62
Quadro 3 – Perfil dos entrevistados dos quilombos, quintais e terreiros de candomblé	134
Quadro 4 – Lista de 20 plantas de maior frequência nos terreiros de candomblé, da RMBH.....	140
Quadro 5 – Lista de 20 plantas de maior frequência nos quintais	152
Quadro 6 – Lista de 20 plantas de maior frequência, reconhecidas em áreas quilombolas	169
Quadro 7 – Listagem das 20 plantas de maior frequência dentro dos terreiros	182
Quadro 8 – Plantas do abô encontradas nos terreiros, quilombos e quintais	185
Quadro 9 – Plantas do bori, encontradas nos terreiros, quilombos e quintais	186
Quadro 10 – Plantas do ebó, encontradas nos terreiros, quilombos e quintais	186
Quadro 11 – Listagem das 20 plantas de maior frequência em quintais	198
Gráfico 1 – Usos no terreiro	150
Gráfico 2 – Usos no quilombo	151
Gráfico 3 – Usos do quintal	151
Tabela 1 – Exportações estimadas de escravos da África, 1500-1800	57
Tabela 2 – Tráfico de escravos africanos em direção às Américas, séculos XVI a XIX	59
Tabela 3 – Quantidade aproximada de escravos entrados no Brasil	59
Tabela 4 – Exportações de escravos da África: o comércio Atlântico	59
Foto 1 – Sacerdotisa do candomblé mostra arroz plantado por ela	88
Foto 2 – Área de plantio de arroz consorciado	88
Foto 3 – Comunidade Quilombola de Marinhos	136
Foto 4 – Comunidade Quilombola do Sapé	137
Foto 5 - Cana-de-açúcar plantada por benzedeira	163
Foto 6 – Área de cultivo de plantas do candomblé	165
Foto 7 – Talude recuperado por moradora com policultivos de plantas medicinais	166
Foto 8 – Roça de candomblé	167
Foto 9 – Plantio consorciado de milho com mandioca	168
Foto 10 – Folha da costa	169
Foto 11 – Plantio em recipientes	171
Foto 12 – Plantio em recipientes	171
Foto 13 – Consórcio de ervas medicinais	172

Foto 14 – Plantio de inhame	173
Foto 15 – Plantio de bananeira, feijão, amora, cana e panacéia	174
Foto 16 – Quintal e jardim com plantios mistos	175
Foto 17 e 18 – Plantio de ornamentais, medicinais e ritualísticas	176
Foto 19 – Quintal com horta agroecológica em área que foi aterrada pelo morador	177
Foto 20 – Área de plantio na calçada feito por moradora do bairro Havaí	198

Para Maria Clara e toda a ancestralidade africana

AGRADECIMENTOS

OLORUM MODUPE

Uma nota de agradecimento começa pelos que iniciaram e aceitaram esse desafio: minha orientadora Heloísa Soares de Moura Costa, pela sua perseverança, e coragem de trabalhar com “os saberes invisíveis” da metrópole.

Agradeço à banca composta de pessoas que admiro tanto e que são minha referência em cada trecho escrito da minha vida, e que me acompanharam nesta rota: Rafael Sanzio de Araujo dos Anjos, Dalmir Francisco, Heloísa Greco, José Antônio de Deus, Cássio Eduardo Vianna Hissa.

Ao Cássio Eduardo Vianna Hissa agradeço, mais uma vez, pela acolhida na Geografia, por compartilhar esse espaço sonhado do diálogo com a arte e com a magia dos quais nascemos todos.

Agradeço ao meu Babalorixá Henrique de Oxalá, Olorum Modupé. Logum obo si fu o. Que águas de oxalá te cubram cada vez mais de sabedoria.

À minha primeira benzedeira, que me ajudou a aportar do navio negro-africano, à minha mãe Helena e ao meu pai Hélio Gomes, que dizia “que o único bem que podia deixar para seus filhos era o estudo”. Agradeço a toda a minha família, com os quais me reúno em busca do sonho africano de liberdade. Em especial às minhas sobrinhas Vanessa Gomes e Juliana Gomes, que entraram carinhosamente na construção desta tese.

À minha família do Omokorins do Ilê de Oxaguiá, sem os quais nada disto seria possível. Agradeço a todas as casas de candomblé e a toda a comunidade de santo entrevistada, que transformaram a pesquisa em rituais mágicos de aprendizagem.

À Mara, Olorum modupé, pela dedicação, pelo acolhimento, pelo carinho com minha escrita, com minha vida e por carregar a beleza da sabedoria feminina na tradução dos intrigados textos da vida. Em um mundo tão desumano existem pessoas como você que redesenham as possibilidades de oferecer um futuro ao mundo. Modupé.

O agradecimento se estende à comunidade quilombola do Sapé, Rodrigues e Marinhos, pela disposição de responder as questões com tanta paciência, em especial, à Lady e ao Antônio Cambão, pelo aconchego do lar e pela irmandade construída.

Aos moradores do bairro Havaí, pelos encontros nos quintais, entre curas e magias compartilhadas, em especial à dona Maria Braz e Sr. José Maria : que a humanidade simplesmente aprenda que quando se ganha uma planta estamos diante do dia mais feliz de nossas vidas, como aprendi com vocês.

Ao Movimento Negro Unificado, minha primeira escola de humanidade negro- africana, o qual tenho o prazer de compartilhar esses olhares libertários. Meus mestres primeiros, que me ensinaram “que a felicidade do negro é uma felicidade guerreira”: Milton Barbosa, Jorge Posada, Lelia Gozalez (*in memoriam*), Marcos Cardoso, Reginaldo Bispo, Ana Lúcia, Lúcia e Lucimar, Arnaldo, Bela, Eduardo Baleia, Tereza, Purinha e demais militantes do MNU, meus irmãos de navio transatlântico.

Aos meus amigos do UNI-BH que contei com o carinho, a solidariedade nos momentos em que as energias se confundiam entre trabalho, tese, vida. Serei sempre grata. Muito obrigada aos que entraram na minha rota e estão comigo até este ponto: André, Rodrigo, Malu, Júlio, Márcia, Guilherme e todos os amigos de trabalho.

Agradeço à minha filha e a ela dedico este trabalho, fruto do seu encanto e de um sonho que só se torna possível na luta pela sobrevivência desse transatlântico. Obrigada, minha filha Maria Clara Núbia.

Olorum Modupé.

Moju ba mi Orum
Moju ba mi Aiê
Mojuba ba mi ossaim
Mojuba baba mi
Mojuba ya mi.

A gente planta, eu planto, mas, para mim, quem cuida das folhas é Ossain.
Aprendi que todas as folhas são sagradas.
Aprendi no candomblé.
Minha ancestralidade se reencontra no candomblé...
Divindade só tem relação com a diversidade.
Qualquer um pode sentir esta energia, independente de religião.
Para mim não é só o homem quem cuida das plantas,
para mim que sou do candomblé, não é só o homem.
Somos a alavanca que conduz, para que as ervas perpetuem.
A gente planta, mas tem que ter a energia, tem que ter a volta do axé ...
Agradar a natureza.
(Babalorixá Henrique de Oxalá, 2009).

RESUMO

O tráfico de africanos no Atlântico representou não só o traslado de pessoas, mas também de saberes que promoveram o intercâmbio entre culturas e plantas na diáspora. Saberes etnobotânicos e práticas sociais diversas que se manifestam no transcurso da história do Atlântico Negro, seja na fitoterapia, na agroecologia, ou nas expressões de religiosidade de matriz africana, como o candomblé. Traça-se uma rota cultural, do transatlântico África-Brasil, desses saberes etnobotânicos, do período escravista até a atualidade, em diferentes territorialidades, desde os terreiros de candomblé, os quilombos até os quintais de vilas e favelas, na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH). Busca-se compreender as aproximações da cultura nagô, banto com o Brasil, dentro de Minas Gerais, tendo a etnobotânica como base epistemológica e de contextualização política. Levantam-se significações, sistemas de curas, a botânica litúrgica negra-africana a partir dos saberes das plantas produzidos nos terreiros de candomblé, nos quilombos, e nos quintais urbanos de vilas e favelas. Analisa-se a construção e a sobrevivência dos saberes tradicionais de matriz africana nagô e banto, em termos do patrimônio ecológico e cultural. A hipótese dessa pesquisa é que, mesmo diante do paradigma moderno, de (des)territorialização dos saberes etnobotânicos negro-africanos, produzidos pelos sujeitos sociais na diáspora africana, haveria processos de territorialização a partir da produção de saberes complexos das plantas, capazes de produzir novas racionalidades. Desenvolve-se uma reflexão sobre as condições de apropriação cultural da ciência moderna, sobre a apropriação econômica dos saberes tradicionais da etnobotânica, as estratégias autogestionárias, em contextos mais amplos de justiça ambiental.

Palavras-chave: etnobotânica negro-africana, Atlântico Negro, territorialidades, quilombos, quintais, candomblé.

ABSTRACT

African slave trade in the Atlantic represented not only people on the move, but also of knowledge that promoted culture and plants exchange in the diaspora. Ethnobotany knowledge and different social practices that appeared in the historical movement in the Black Atlantic, either in phytotherapy, agroecology or religiosity expressions of the African matrix such as the candomblé. It is possible to delineate a cultural route of the transatlantic Africa-Brazil, of this ethnobotany knowledge, since the slavery period up to present times, in different territorialities, starting in the candomblé terreiros, the quilombos, to the urban backyards in the villas and slums (favelas), in the Metropolitan Region of Belo Horizonte (RMBH). One seeks to understand the affinities of the Yoruba and Bantu cultures and Brazil, inside Minas Gerais, having the ethnobotany as the epistemological basis and political contextualization. Meanings, healing systems, the black-African liturgical botany were searched, beginning with the knowledge of plants produced in candomblé terreiros, in the quilombos and in the urban backyards in vilages and slums. Construction and survival of traditional knowledge of Yoruba and Bantu matrix, in terms of ecological and cultural heritage. This research hypothesis is that even faced with modern paradigm of deterritorialization of black-African ethnobotanical knowledge produced by the social subjects of the African diaspora, there would be territorialization caused by production of complex knowledge of plants, building new rationalities. A reflexion about the cultural appropriation (or borrowing) of modern science and appropriation of traditional knowledge in ethnobotany, as well the strategies self, in broader contexts of environmental justice is also developed.

Key-Words: black-African ethnobotany, black Atlantic, territorialities, quilombos, (urban) backyards, candomblé.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Saberes e sabores: a leitura que antecede a escrita	14
Na rota da pesquisa	16
Caminhos metodológicos	18
Pesquisando os saberes	20
A escolha da área e dos sujeitos da pesquisa	21
1. Migrações, alteridade e ciência	30
1.1. Caminhando sobre pontes e pinguelas: fluxos e refluxos	31
1.2. Desterritorialização e re-territorialização: migrações e migrantes	32
1.2.1. Migrações forçadas e movimentos compulsórios	34
1.2.2. Diáspora africana enquanto metáfora e condição	38
1.2.3. Os discursos: da territorialização à (re)territorialização – identidade e racismo	42
1.2.4. Rotas transmarítimas, fronteiras culturais	45
2. Rotas: entre povos, falares e folhas	48
2.1. Aproximações: origem dos africanos e os saberes das plantas	52
2.2. Minas Gerais: africanos e suas línguas	61
2.3. No Oceano Atlântico: tantos falares, tantos iorubas e bantos	66
2.3.1. Os falares banto	68
3. Colonialismo, natureza e ciência	74
3.1. O desafio da biodiversidade e da diversidade cultural	79
3.2. Plantas, saberes e migrações	84
4. Plantas: entre a cura e a magia e o feitiço do racismo	94
4.1. Entre plantas e ritos: a etnobotânica	96
4.2. Fluxo e refluxo: as plantas no transatlântico negro	105
4.3. Plantas, podas e conduções: ciência, magia e exterioridades modernas	108
4.4. As cidades e segregação étnica	112
4.5. O racismo: uma condição para a segregação étnica e epistemológica	114
4.6. Territorialidades invisíveis e segregadas das cidades	118
4.7. Planejamento moderno e planejamento possível: os saberes dos quintais	123
4.8. Territorialidades e direitos	125
5. As plantas das territorialidades: terreiros, quilombos e quintais	131
5.1. Caminhando pelas rotas culturais de plantas	134
5.1.1. Os terreiros de candomblé: folhas e mitos	137
5.1.2. Quilombos: as comunidades quilombolas de Marinhos, Sapé e Rodrigues	142
5.1.3. Quintais	145
5.2. A memória das plantas: saberes, sabores e curas	146
5.3. Terreiros, quilombos e quintais: a diversidade biológica e a diversidade dos mitos	152
5.4. Três tambores: transatlântico negro	155
5.5. Caminhando pelas rotas	163
5.6. Aproximações e comparações	180
5.7. Comparações e diferenciações	190
5.8. Os significados	195
5.9. Os mitos: almas, orixás e inkisis	197
5.10. A (des)territorialização e a re-territorialização	201
CONSIDERAÇÕES FINAIS: um discurso negro-africano para a ciência	204

REFERÊNCIAS	212
ANEXOS	220

LISTA DE MAPAS, QUADROS, TABELAS E FOTOS

Mapa 1 – Localização das áreas estudadas	24
Mapa 2 – África: estrutura espacial dos principais Estados e formações políticas até o século XVIII – fronteiras aproximadas	53
Mapa 3 – Esboço da distribuição da população de origem africana nas Américas – 1650	54
Mapa 4 – Área aproximada de distribuição das etnias na região da África Ocidental	58
Mapa 5 – Distribuição das etnias africanas na diáspora brasileira por estado	63
Mapa 6 – Esboço de mapa com áreas de concentração do tráfico	64
Mapa 7 – Ocorrência da etnia ioruba no continente africano	65
Quadro 1 – Ciclos do tráfico e sua direção entre determinadas regiões da África e do Brasil, e números aproximados de importação para cada ciclo	56
Quadro 2 – Etnia dos escravos africanos nas Minas Gerais durante o século XVIII, a partir dos testamentos e inventários <i>post-mortem</i>	62
Quadro 3 – Perfil dos entrevistados dos quilombos, quintais e terreiros de candomblé	134
Quadro 4 – Lista de 20 plantas de maior frequência nos terreiros de candomblé, da RMBH.....	140
Quadro 5 – Lista de 20 plantas de maior frequência nos quintais	152
Quadro 6 – Lista de 20 plantas de maior frequência, reconhecidas em áreas quilombolas	169
Quadro 7 – Listagem das 20 plantas de maior frequência dentro dos terreiros	182
Quadro 8 – Plantas do abô encontradas nos terreiros, quilombos e quintais	185
Quadro 9 – Plantas do bori, encontradas nos terreiros, quilombos e quintais	186
Quadro 10 – Plantas do ebó, encontradas nos terreiros, quilombos e quintais	186
Quadro 11 – Listagem das 20 plantas de maior frequência em quintais	198
Gráfico 1 – Usos no terreiro	150
Gráfico 2 – Usos no quilombo	151
Gráfico 3 – Usos do quintal	151
Tabela 1 – Exportações estimadas de escravos da África, 1500-1800	57
Tabela 2 – Tráfico de escravos africanos em direção às Américas, séculos XVI a XIX	59
Tabela 3 – Quantidade aproximada de escravos entrados no Brasil	59
Tabela 4 – Exportações de escravos da África: o comércio Atlântico	59
Foto 1 – Sacerdotisa do candomblé mostra arroz plantado por ela	88
Foto 2 – Área de plantio de arroz consorciado	88
Foto 3 – Comunidade Quilombola de Marinheiros	136
Foto 4 – Comunidade Quilombola do Sapé	137
Foto 5 – Cana-de-açúcar plantada por benzedeira	163
Foto 6 – Área de cultivo de plantas do candomblé	165
Foto 7 – Talude recuperado por moradora com policultivos de plantas medicinais	166
Foto 8 – Roça de candomblé	167
Foto 9 – Plantio consorciado de milho com mandioca	168
Foto 10 – Folha da costa	169
Foto 11 – Plantio em recipientes	171
Foto 12 – Plantio em recipientes	171
Foto 13 – Consórcio de ervas medicinais	172
Foto 14 – Plantio de inhame	173
Foto 15 – Plantio de bananeira, feijão, amora, cana e panacéia	174
Foto 16 – Quintal e jardim com plantios mistos	175
Foto 17 e 18 – Plantio de ornamentais, medicinais e ritualísticas	176

Foto 19 – Quintal com horta agroecológica em área que foi aterrada pelo morador	177
Foto 20 – Área de plantio na calçada feito por moradora do bairro Havaí	198

INTRODUÇÃO

Saberes e sabores: a leitura que antecede a escrita

Esta pesquisa iniciou-se, talvez, com a minha própria experimentação de mundo. Assim posso dizer que algumas rotas deste projeto de vida culminaram nesta tese. A primeira rota inicia-se com imagens da minha infância, no nordeste de Minas Gerais. Vivia em uma pequena cidade, atravessada pelo sertão dos Gerais, do Cerrado, Campo-Cerrado, do Cerradinho, do Cerrado e das Veredas, todos adornados pelos quintais. Era o município de Corinto, ao Norte do estado de Minas Gerais, Brasil.

Dos quintais das cidades, as crianças aprendiam desde o verde da *goiaba de vez*, o amarelo da goiaba madura, o amarelo da goiaba que se perdeu, até o amarelo *bom de cair*. O olho alcançava as hortas de diferentes tonalidades de verdes ao lado do varal e das roupas quarando para ficarem mais brancas que as nuvens. No quintal se joga bola, o galinheiro fica de um lado e, às vezes, o chiqueiro do outro. Manga-rosa, manga-espada, manga-coquinho, manga-ubá, manga-sapatinho: sabia-se classificar cada qual pelo tamanho, cor, leite, mas era o doce, o açúcar de cada uma que determinava a seleção. As histórias e lendas sobre cada uma é que as distinguiam. As doenças apareciam e as pessoas de longe e de perto ensinavam como curá-las — mães, pais, benzedeiras, pais-de-santo, mães-de-santo, parteiras, raizeiras. Trafegavam por aquele espaço de cores, em um rito sagrado de coleta e beneficiamento. O quintal oferecia a planta *da melhora ou da cura*. Geraizeiros conheciam e aprendiam saberes dinâmicos, táxons de categorias morfológicas e de usos diversos. As plantas, as doenças e os mitos: a farmácia era viva. As plantas combatiam doenças, como icterícia, cólicas infantis, males do pós-parto, verminose (de sabor e cheiros horríveis, para o mundo infantil em geral), entre outras enfermidades tantas, do corpo físico. Às vezes não era só doença do corpo físico, afetava o corpo espiritual, *era do olho, carecia de benzer*, rezar e passar folha, ou carvão, ou fogo — ventre virado, espinhela caída, carregos, feitiços... Não se nomeavam como doenças do corpo astral, coisas de *espiritismo que escravos curavam*. Mas, algumas vezes, tinha que ir primeiro ao pai-de-santo, e escutar as entidades, os santos

— os espíritos e os orixás. Recomendavam fazer trabalho de limpeza (ebô¹), sacudimento², tomar banho de descarrego, banhos de folhas (abô³ ou amaci⁴), às vezes cheiroso, às vezes nem tanto. O doente se curava entre atabaques, folhas, chás, músicas e rezas, e até esquecia que a enfermidade um dia apareceu.

Também podia ter campo de futebol no quintal, nesse caso, era denominado lote. Não se sabiam os donos. Eram como fantasmas cujos nomes todos sabiam, mas que raramente apareciam para assustar, exigindo a propriedade da terra — campo de futebol. Eram lotes grandes, mas, às vezes, a bola batia nas plantas da horta ou na roupa no varal, carimbava. Era hora de correria de meninos.

Nesse espaço também cabiam as plantas cujo critério de estar ali era o da beleza. Essas algumas vezes ganhavam a frente da moradia, os jardins ou as jarras da casa.

Nos espaços dos terreiros⁵ de candomblé e umbanda, outra similaridade: a ampliação dos usos. Atabaques, sons, feitiços e zuelas⁶ eram compostos tendo as plantas como a melodia, e o acorde principal era memória africana banto, jeje ou nagô. As plantas e os orixás envolviam e potenciavam curas. Feitiços também, mas disto não se fala: vê-se e guarda-se. A colheita, o preparo e o uso das plantas estão nos complementos essenciais do sagrado e do profano, da rota da *cultura vegetal* — da etnobotânica. Das festas católicas do “Domingo de Ramos”, às festas de Oxossi, os quintais se transformavam em oferendas mitológicas de plantas.

Muitas plantas eram colhidas dentro das diferentes biocenoses (ecossistemas) do Cerrado, dos Campos ou dentro das Matas Ciliares que também ganham multifunções entre a terra, o objetivo e o subjetivo — memória mitológica — na alimentação e na saúde. Pelas manhãs, mulheres e crianças saíam para além dos quintais. Hora de buscar caule para a lenha do fogão e pequenos reparos. Buscar raízes, cascas e frutos *do tempo* para alimentação, saúde e até brinquedos. Iam para os Gerais. Crianças iam atrás acompanhando a procissão de extrativismo. Colher pequi, barbatimão, gabiroba, araticum, pinha, pitomba, jatobá e várias outras que se ofertavam segundo a posição da

¹ Ebô: do ioruba significa *ebo*, “*tratamento*”. Oferenda ritual, especialmente a Exu ou aos eguns, com o objetivo de purificação. Também denominada de sacudimento, feito com utilização de plantas e comidas, rezas e cânticos.

² Sacudimento: ritual de limpeza espiritual para a expulsão das energias negativas de um ambiente. Este ritual realiza-se se passando fortemente um conjunto de folhas sobre a pessoa, queima de pólvora no estabelecimento, com aves e alimentos que serão depois oferecidos aos eguns. Ao final do ritual a pessoa toma um banho de folhas e posteriormente defuma-se o local (LOPES, 2004).

³ Abô: líquido preparado com plantas usado em banhos de purificação e energização, obtido através da maceração de folha sagradas em água sagrada ao qual se adiciona um pouco de sangue de animal sacrificado (LOPES, 2004).

⁴ Amaci: líquido preparado com plantas ritualísticas devidamente maceradas em água e usado em banhos de purificação. Do idioma fongbé *amasin* que significa remédio (LOPES, 2004).

⁵ Designação genérica do espaço físico onde se situam as comunidades religiosas de matriz africana no Brasil (LOPES, 2004).

⁶ Zuelas: cantos ritualísticos.

vertente e o ânimo de caminhar. Se fosse ao fundo do vale, nas grotas, nas matas ciliares? O ingá e o araquá davam a faltar, tinha até *ingá de metro*. Dos buritis, palmeiras das veredas, saía a seiva com a qual as mulheres faziam doces. Crianças que éramos adorávamos atolar na lama produzida pelo lençol freático que insistia em aflorar em águas e dar cheiro forte àquelas veredas. A maioria daquelas mulheres e crianças era negra, não tinha gente de tez muito clara na caminhada. Fenótipos diversos em que a mistura de africanos e indígenas não estava encoberta, apareciam em contos da “mula-sem-cabeça”, “dos cabelos da Janaína na beira d’água”, entre tantas histórias de índio com negros —geraizeiros éramos. Os vestidos de chita tinham desenhos de flores enormes. Amarelo-limão com violeta, verde-abacate, laranja com bonina... Essas cores dançavam no caminhar daquelas mulheres e combinavam com as flores do Cerrado, em um maravilhoso Gauguin imaginário. Todas tinham o lenço na cabeça também desenhado de flores. Eles protegiam do sol, da vergonha e da discriminação do cabelo *não liso*, pois o racismo insistia em ser uma marca a favor dos de tez clara.

Aos 12 anos migramos para Belo Horizonte, *desenvolvemos* na umbanda. Roupas, atabaques, cheiros de plantas e histórias de África eram vivenciadas em espíritos e divindades. Ora conhecer uma África escravizada nos espíritos dos “preto-velhos”, ora vivenciar a África livre manifesta em divindades-orixás, como Iemanjá, Oxum, Ogum, Oxossi. A cura era o que os unia no presente. Após 20 anos como engenheira florestal e geógrafa, retorno ao Cerrado do norte de Minas. Desde ali, conheci e estranhei a modernidade capitalista ao vivenciar o trabalho escravo dentro dos reflorestamentos de eucalipto. A modernização se mostrou dolorosa no encontro com autores como Vandana Shiva (2001), Miguel Altieri (1993), Graziano Silva (1982), Fritjof Capra (1996). Era o início do caminho da crítica social ao pacote da modernização, à mercantilização da ciência. Também iniciava minha atuação no Movimento Negro Unificado. Lelia Gonzalez (1982), Dalmir Francisco (1982), Florestan Fernandes (1978) e outros autores que tratavam da questão do negro no Brasil. Temas de desigualdade de raça (no sentido político da exclusão étnica no Brasil) e classe me fizeram questionar a modernidade e o eurocentrismo presente nos discursos pós-coloniais.

Estudando na Espanha, por seis anos, pesquisei sobre as monoculturas de batata, vivenciei a intoxicação de camponeses vascos pelo uso de agrotóxicos. Em seguida trabalhei com manejo florestal em campos de refugiados indígenas da Guatemala. Um mês depois de nossa saída, 21 indígenas assassinados: mulheres, crianças, amigas. Direitos humanos e ambientais violados.

Em 1995, retornei ao Brasil. Entrei para a O.N.G., Rede de Intercâmbio de Tecnologia Alternativa, onde desenvolvemos os trabalhos junto aos moradores de vilas e

favelas de Belo Horizonte: no Projeto Centro de Vivência Agroecológica — CEVAE⁷. Ali foi possível reaprender com os sujeitos sociais desses espaços, que lutam por território, pela função social da terra e do quintal, na grande cidade de Belo Horizonte. Nos últimos três anos, trabalhando com biogeografia e em um projeto de extensão na Universidade, denominado *Etnobotânica em quintais do bairro Havaí*, retomei minhas reflexões sobre a epistemologia e as plantas. Nessa experiência foi possível reencontrar os saberes etnobotânicos da população de baixa renda e negros, atuando na recuperação de áreas de riscos, agroecologia, educação nutricional e organização social.

Escolhi uma rota de pesquisa que se inicia a partir dos saberes dos terreiros de candomblé como referência dos saberes etnobotânicos afro-brasileiros, depois segui para compreender os saberes quilombolas e finalmente a etnobotânica, nos quintais da população de baixa renda, dentro de Belo Horizonte.

As histórias, as lendas, a magia, o sagrado e o profano universo das plantas são maiores do que essas reduzidas traduções que apresentamos em forma de texto, formalizada nesta tese. Entretanto encontramos mágicas rotas guardadas na *memória das plantas* e materializadas na rica biodiversidade resguardada por sujeitos sociais nos seus complexos sistemas de curas.

A ciência moderna tem seu legado no método, na capacidade de generalização, na promoção de curas emergenciais das partes, às quais recorremos em situações diversas, quando fraturamos os ossos, por exemplo. Entretanto, aqui se busca o todo, o corpo por inteiro, as interdependências, as interconexões — *o complemento necessário pós-fraturas*, os diálogos e *ecologia* dos saberes dos sistemas de curas pelas plantas. Os medicamentos no sentido amplo da terapia com seus mistérios, encantos e magias que completam e integram a terapia da cura.

Na rota da pesquisa

Nossa pesquisa busca interligar rotas culturais mediadas pelos *saberes vegetais* de povos migrantes ou descendentes de africanos, em especial negro-africano, imigrantes pobres da Grande Belo Horizonte. A pesquisa da etnobotânica no

⁷ O projeto CEVAE (Centro de Vivência Agroecológica) consiste de uma parceria entre o poder público municipal de Belo Horizonte e a ONG Rede de Intercâmbio de Tecnologia. Tem como objetivo promover a melhoria de quintais, através de instrumentos da educação ambiental, mobilização social e segurança alimentar. O público alvo é a população de baixa renda. A autora deste trabalho coordenou um desses Centros de Vivência Agroecológica durante quatro anos.

transatlântico negro- africano busca traçar uma rota cultural dos saberes migrantes do Atlântico. Saberes das simbologias das plantas que sobrevivem nos terreiros de candomblé e que se irradia para outras territorialidades. São as simbologias vegetais negro-africanas oriundas da África Ocidental, principalmente iorubas e bantos.

Para tal, foram feitos estudos teóricos e empíricos que resultaram no texto que se segue. Os capítulos são o produto de cinco anos de pesquisa relativos aos saberes etnobotânicos negro-africanos e afro-brasileiros presentes em três territorialidades: os terreiros de candomblé, os quilombos e os quintais urbanos dos negros e pobres. Em termos metodológicos, trabalhou-se com procedimentos participativos em que foram entrevistados: dez sacerdotes dos terreiros de candomblé em diferentes municípios dentro da Região Metropolitana de Belo Horizonte, oito pessoas das comunidades quilombolas do Sapé, Rodrigues e Marinhos, no município de Brumadinho, além de oito moradores dos quintais do bairro Havaí, localizados dentro do município de Belo Horizonte. A área estudada está inserida, assim, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, que compreende 34 municípios no estado de Minas Gerais.

Os capítulos estão distribuídos segundo alguns eixos de análise para abordar as hipóteses iniciais desta pesquisa: os saberes da etnobotânica negro-africana que sobreviveram na metrópole e reconfiguram novos processos de territorialização. Esses saberes sobreviveram ao projeto de homogeneização cultural capitalista moderno e promoveram diálogos de saberes etnobotânicos contribuindo para a formação de padrões identitários em terreiros de candomblé, quilombos e quintais.

A complexa rede ou rota da etnobotânica foi traduzida em um inventário de plantas com suas significações para os candomblecistas, para as populações quilombolas de Marinhos, Sapé e Rodrigues e para os moradores do Bairro Havaí, dentro do município de Belo Horizonte. A enorme diversidade biológica desses espaços permitiu que essas pessoas identificassem e descrevessem 539 espécies vegetais, com seus usos e simbologias. Com esses dados, sistematizamos as 80 espécies mais frequentes, e apresentamos algumas significações e representações que essas comunidades deram para as mesmas. Disponibilizamos em anexo os demais dados. A pesquisa social qualitativa e quantitativa combina métodos de diagnósticos participativos, como os relatos orais, com entrevistas semi-estruturadas e inventário etnobotânico.

No primeiro capítulo trabalham-se as migrações forçadas e o aspecto do Atlântico Negro. Para essa análise buscou-se as leituras de Gilroy (2001), Haesbart (2002), Hall (2003).

No segundo capítulo, denominado *Rotas, falares e folhas*, desenvolve-se uma análise sobre as etnias africanas migradas para o Brasil, no esforço de compreender a

origem da cultura negro-africana no Brasil. Os trabalhos da etnolinguística africana se apoiaram nas leituras de Castro (2001) e Thornton (2004).

No terceiro capítulo analisa-se a ciência, a relação sociedade-natureza e os contextos da etnobotânica, a partir de autores como Shiva (2003), Hissa (2002), Santos (2006), Cunha (2000) e Barros e Napoleão (2007).

No quarto capítulo trabalha-se a etnobotânica em contextos da sacralização, com leitura de autores como Amorozo (2002) e Shiva (2003), e para a análise do planejamento urbano e da justiça socioambiental, contou-se com os autores como Maricato (2000), Costa (2004), Harvey (1995) e Sodré (1999).

Dessa análise partiu-se para o quinto capítulo onde se insere a rota com relatos orais das três territorialidades estudadas, das significações das plantas, do ponto vista da mitologia iorubana-nagô e banto, e as representações das comunidades quilombolas. Por último analisam-se as simbologias das plantas presentes nos quintais das populações pobres do bairro Havaí, dentro município de Belo Horizonte.

Nas considerações finais contemplamos a síntese em termos das três territorialidades, do diálogo de saberes e da justiça socioambiental.

Caminhos metodológicos

As abordagens do pós-colonialismo oferecem evidências do vínculo da cultura negra brasileira com o espaço imaginado, chamado por Gilroy (2001) de *Black Atlantic*, o Atlântico Negro. O espaço metaforicamente denominado de Atlântico Negro seria o espaço histórico escravagista que contribui para a economia capitalista mundial além de re-significar culturalmente territórios e nações na chamada diáspora africana.

Esta pesquisa parte da premissa de que o tráfico de seres humanos africanos no Atlântico representou não só a transferência mão-de-obra, mas também de vegetais e principalmente de saberes. Os fluxos de saberes etnobotânicos se manifestam até hoje na denominada *diáspora africana*, e na África também, seja na fitoterapia ou nas expressões de religiosidade através das plantas.

O terreiro de candomblé aparece como ponto de partida para a leitura da etnobotânica africana na diáspora. Esta escolha tem como base a hipótese de alguns estudiosos, como Sodré (1983) e Bastide (2001), que consideram o terreiro de candomblé como uma representação do espaço geográfico africano no Brasil. O terreiro representou uma estratégia de reterritorialização dos descendentes de africanos na

diáspora. Sodré considera o espaço do terreiro como uma representação da África e do seu passado místico. Apresenta-se como uma poderosa condensação espaço-cultural, em uma estratégia de (re)territorialização dos africanos através do sagrado, uma espécie de *continuum* africano na diáspora.

As principais matrizes culturais a serem consideradas foram englobadas no que se denominou ioruba ou nagô (localizada atualmente no sudoeste da Nigéria e parte leste da República Democrática do Benin). Outra matriz a ser considerada é a matriz africana banto, que ocupa a África Ocidental e o Sudoeste africano.

Nas Américas, essas etnias dão origem aos rituais denominados candomblés, ou culto aos orixás, umbanda, tambores de minas, santeria, regla. No século XIX, essas etnias migram com seus saberes religiosos e fitoterápicos, promovendo outros diálogos com as outras mais de 100 etnias que haviam chegado ao território brasileiro, principalmente em Minas Gerais, onde a presença banto se torna importante.

Um elemento importante dessa investigação é a dinâmica dos saberes etnobotânicos nos espaços dos excluídos. Alguns elementos-chave de análise são: o sistema de classificação botânico, o processo de aprendizagem, os desafios da continuidade dos saberes, o preconceito e, por fim, a reprodução cultural.

Alguns desses territórios, principalmente os quilombos e os terreiros, já foram estudados por diversos autores⁸, tomando como referência o estado da Bahia. Entretanto, existem poucas referências de trabalhos em Minas Gerais, especificamente na Região Metropolitana de Belo Horizonte, sobre territorialidades que estabeleçam um elo entre as simbologias que interligam terreiros e quilombos com os quintais.

Pesquisando os saberes

A combinação de métodos supõe pensar em metodologias flexíveis que contribuam para uma leitura mais ampla da realidade social em que se inserem os atores sociais e seus saberes. Pesquisar os saberes partindo-se do princípio de que eles são dinâmicos — como os lugares e a sociedade onde se manifestam —, pode contribuir para pensar em uma nova ciência, em outras racionalidades, em outros métodos de fazer ciência e colaborar para ver o mundo com a complexidade política que possui. Leva assim a pensar o saber por um enfoque cosmopolita, que não parte de um centro único,

⁸ Cf. Francisco (1996), Cardoso (2002), Anjos (2005), Machado (2003), Fernandes (1978), Bastide (1972, 2001), Verger (1987, 2000), entre outros.

nem tampouco de vários centros. Sérgio Costa (2006) ratifica o cosmopolitismo pós-colonial que busca uma perspectiva descentrada, a qual confere importância às experiências modernas “minoritárias”.

Todavia não se trata simplesmente de considerar uma gama múltipla de visões de mundo, colocadas umas ao lado das outras, mas de conferir destaque às experiências daqueles que vivem *entre* as demarcações adscritivas-nacionais, de gênero, étnicas, etc. Para os estudos pós-coloniais é, portanto, no entremeio dessas demarcações, isto é, no espaço de sentido entre as fronteiras, que se articula a diferença móvel, aberta e cosmopolita, em oposição às adscrições de todas as ordens (COSTA, 2006, p. 17).

Assim, não se trata de colocar lado a lado os quilombos, quintais e terreiros, mas de conferir voz e entender as múltiplas articulações, múltiplas negociações culturais e políticas ao longo do processo de transnacionalização do racismo e da modernidade.

O presente estudo realiza-se a partir de uma combinação de metodologias: análises teóricas, observação participante, entrevistas semi-estruturadas individuais e coletivas e relatos orais.

A escolha da área e dos sujeitos da pesquisa

As razões da escolha da área do bairro Havaí se devem ao fato de, nos últimos seis anos, a autora desta tese ter desenvolvido um projeto de extensão universitária na comunidade do Havaí, como foi citado anteriormente, tornando-se possível contar com a parcerias e o diálogo com os moradores e lideranças da Comissão de Meio Ambiente do bairro Havaí e Adjacências, da Comissão de Direitos Humanos da Regional Oeste da PBH, dos militantes do Movimento Negro Unificado e alunos do curso de graduação em Geografia e Análise Ambiental do UNI-BH, do Curso de Nutrição e do Curso de Biologia também do UNI-BH (Centro Universitário de Belo Horizonte).

No caso da pesquisa em terreiros, a seleção tinha a função de dar visibilidade às manifestações negro-africanas que, cotidianamente, são invisibilizadas na metrópole ou sancionadas pelo avanço da intolerância religiosa que vem ocorrendo, segundo relato dos entrevistados e divulgação na mídia. Para este estudo, foram buscados os sujeitos praticantes de rituais de candomblé e tomados os terreiros de candomblé angola e nagô-keto como referencial inicial de localização dos saberes etnobotânicos. As casas

de candomblé entrevistadas estão localizadas nos municípios de Betim, São Joaquim de Bicas, Sarzedo, Ribeirão das Neves, Santa Luzia, Sabará e Belo Horizonte.

Para se conhecer a botânica no universo do sagrado foi feita uma imersão de 15 dias nos rituais de iniciação dentro de um terreiro de candomblé, de nação Ketu, ioruba, no município de Betim, em fevereiro de 2007. Por meio de observação participante, foi possível conhecer os significados e significações que a botânica adquire ritualisticamente. Posteriormente, em outros terreiros de candomblé, foram realizadas 10 entrevistas semi-estruturadas com religiosos de terreiros das nações Ketu, de língua ioruba, e da nação Angola, de língua banto. As entrevistas foram todas facilitadas por um Babalorixá⁹, que fez os contatos com as casas/comunidades de terreiros, comentou as perguntas do roteiro, avaliou o caminho da pesquisa e atuou como animador em cada entrevista¹⁰.

Os nomes dos entrevistados foram omitidos. Entretanto, os membros do candomblé autorizaram e solicitaram que fossem apresentados na tese com o nome de santo de cada um. Aceitou-se esta metodologia uma vez que esses nomes são fictícios, ou melhor não são de registro jurídico em cartórios. No caso dos demais entrevistados, colocamos apenas uma letra de identificação.

A opção metodológica de abordagem participativa, acompanhada por um pai-de-santo (Babalorixá), permitiu uma maior aproximação da pesquisadora com os sujeitos das comunidades de terreiros. Foi possível, através de relatos orais e entrevistas semi-estruturadas, ouvir as histórias das plantas, inclusive de alguns rituais denominados por alguns de “secretos”, ou seja, aqueles que somente podem ser vivenciados por iniciados da religião. Essas entrevistas se realizaram com pessoas que compõem a comunidade de terreiros responsáveis pelo cuidado das “folhas”, ialossaim, ebomis, ogãs, tatás, mametos, babalorixas, ialorixás e inkisis.

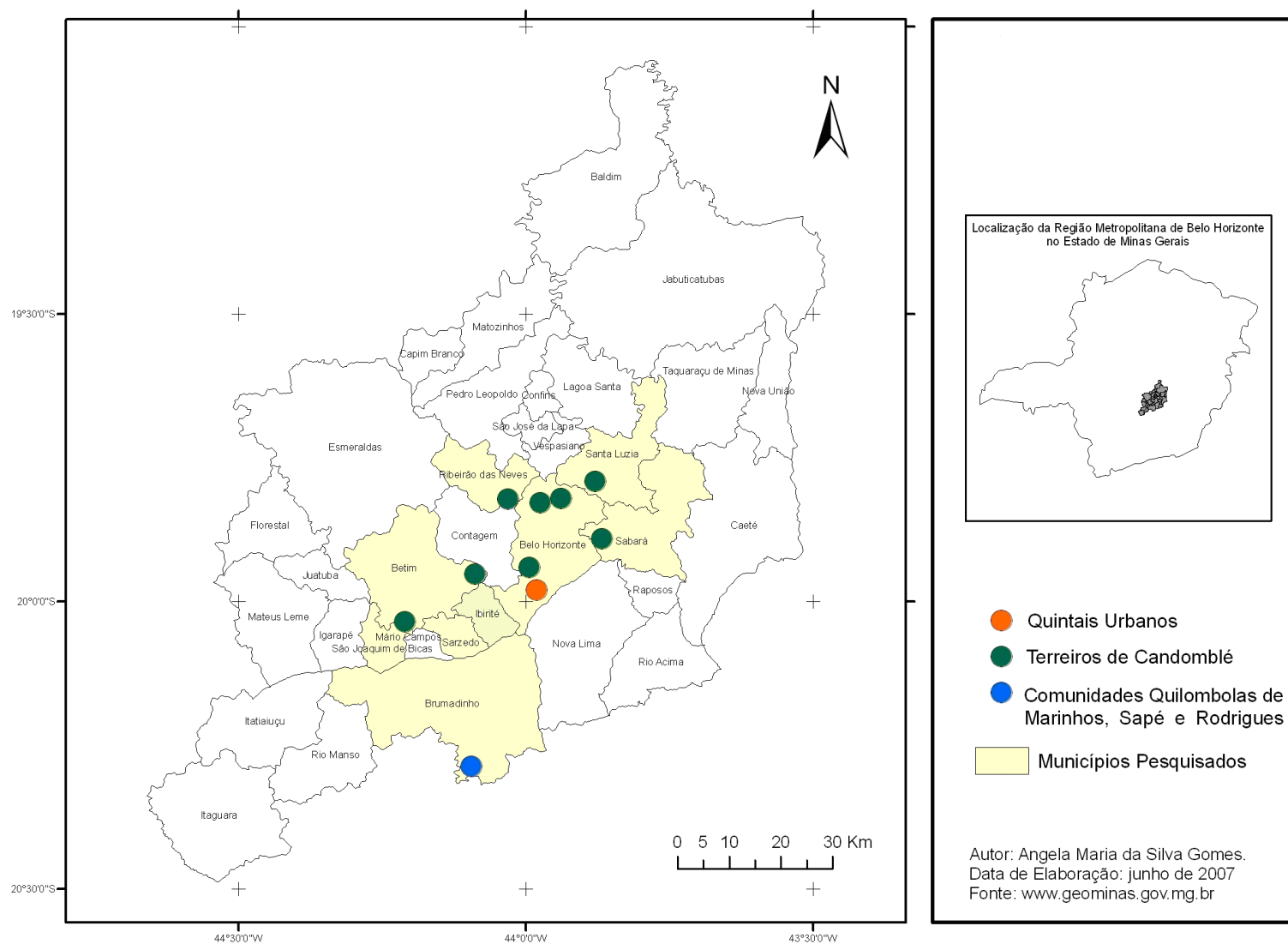
A pesquisa nos quintais urbanos de vilas e favelas abrangeu 8 entrevistas com os moradores do bairro Havaí, região oeste do município de Belo Horizonte. Nessas entrevistas utilizou-se metodologia combinada de história oral com entrevistas semi-estruturadas. As conversas foram feitas no quintal e no *meio das plantas*, cobertas pelo sol e pelo olhar cuidadoso dos moradores. A maioria dos entrevistados é formada por imigrantes oriundos do interior de Minas Gerais.

⁹ Babalorixá: do ioruba babalórisá que significa sacerdote do culto aos orixás. O mesmo que pai de santo ou em banto recebe o nome de *Tatá*.

¹⁰ O Babalorixá também atuou como tradutor, uma vez que em parte dos rituais do candomblé de nação Ketu é utilizado o idioma ioruba e em parte dos rituais de nação Angola são utilizados os dialetos Jêê e Angola. Estes idiomas ainda são utilizados nas comunidades e terreiros.

Nos quilombos o trabalho iniciou-se com conversas com os moradores da comunidade do Sapé, em visitas às suas hortas, quando foram ouvidos seus relatos orais e realizadas entrevistas semi-estruturadas — instrumentos de aproximação e diálogos metodológicos. A comunidade quilombola escolhida inicialmente foi a do Sapé, reconhecida oficialmente pela Fundação Palmares como quilombola. No trabalho em campo, entretanto, viu-se que os limites dados pelos moradores da área quilombola estendiam-se às comunidades de Marinhos e Rodrigues, uma vez que são todos de uma mesma família e todas as comunidades estão dentro do município de Brumadinho, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Optou-se por adotar os limites reconhecidos pelos moradores, pois as três comunidades representavam sua unidade de identificação, uma vez que em todas elas a maioria se auto-identificam como descendentes de ex-escravos.

Mapa 1 – Localização das áreas estudadas



A escolha da Região Metropolitana de Belo Horizonte como área de estudo se mostrou adequada para analisar os sujeitos urbanos desta tese. Quando as estatísticas mostram que 40% da população é negra, pareceu importante conhecer esses “territórios negros” com suas simbologias das plantas, dentro da metrópole. O conflito religioso que vem se estabelecendo entre religiões de matriz africana e “fundamentalismo religioso”, traduzido pelos entrevistados como “intolerância dos pentecostais”, vem evidenciando em uma série de questões, entre elas as emigrações dos terreiros de candomblé, que antes estavam dentro do município de Belo Horizonte, para os municípios vizinhos dentro da Região Metropolitana de Belo Horizonte.

Combinando métodos: o potencial de diálogo da pesquisa social qualitativa

A pesquisa social qualitativa vem se ampliando e consolidando, principalmente a partir dos anos de 1980, como confirma Neves (1998). Segundo a autora, apesar das reticências iniciais dos pesquisadores em reconhecer a pesquisa qualitativa como instrumento científico, atualmente essa situação vem se modificando.

Pesquisadores sociais diversos retomam o caráter dinâmico e dialógico da pesquisa social qualitativa e da própria sociologia, como reconhece Pereira:

A riqueza da sociologia está na sua sempre reinventada criação dialética, na sua sempre renovada interpretação das relações sociais, inclusive funcionais (sem cairmos na rigidez do método estrutural-funcionalista), em se fazer sempre necessário realizar a sociologia da sociologia (PEREIRA, 1991, p. 113).

A combinação de métodos em pesquisa social qualitativa, para Neves (1998), abre caminhos para a compreensão e a reconstrução da realidade social. Isto supõe pensar em novos paradigmas, novas formas de fazer ciência.

Os roteiros de pesquisa passam a ser construído a partir de uma fluidez imaginativa na qual a busca de precisão e liberdade não é excludente. Buscar a liberdade dos roteiros remete à compreensão de que as relações entre os objetos, entre os seres, e entre os seres e os objetos são diversas, dinâmicas e complexas, não permitindo que sejam enclausuradas em modelos únicos, sem maleabilidade, como os modelos científicos positivistas promulgavam (HISSA, 2002).

A diversidade de relações sociais e os diferentes modelos de sociabilidade manifestam o desejo de abordagens variadas, atos de examinar contínuos, que permitam a readaptação a cada nova relação, não sendo possíveis regras universais para todas as pesquisas, como receituários. Primeiro, porque toda observação carrega um caráter subjetivo na produção do conhecimento. Portanto, o olhar jamais está desconectado do universo subjetivo-objetivo (PEREIRA, 1991). Segundo, porque o olhar do observador/pesquisador é resultado do pensamento organizado anteriormente, de transformações do conhecimento e da história. Portanto, o indivíduo, seja na condição de pesquisador ou entrevistado, mesmo em uma observação tomada como objetiva, antecede o *significado* à observação e nomeia o objeto que aparece em sua visão. Observação e experimentação orientam-se pelas teorias: o olhar teórico objetivo auxilia o olhar subjetivo. Algumas correntes positivistas da sociologia que não percebiam o potencial da pesquisa qualitativa estão atualmente sendo questionadas. No campo da educação e da antropologia, isto se dá com emprego sistemático do método etnográfico, da observação participante e pesquisa participante (BRANDÃO, 1988).

Nas ciências sociais, a pesquisa social qualitativa tem avançado e busca superar as limitações metodológicas, tanto referentes às técnicas de coleta como à análise qualitativa de dados, através de instrumentos como pesquisa de documentos, realização de entrevistas abertas ou semi-estruturadas, observação participante, análise de conteúdo, análise comparada, entre outros.

Algumas premissas, entretanto, aproximam as pesquisas qualitativas das ciências sociais, em especial da geografia cultural e da etnologia. A primeira é o caráter dialógico das mesmas. A etnologia, que por definição representa o estudo ou ciência que estuda os fatos e documentos levantados pela etnografia no âmbito da antropologia cultural e social, busca uma apreciação analítica e comparativa das culturas. Os trabalhos no campo da *sociologia da globalização* contribuem para entender de que forma determinados padrões de sociabilidade, constituídos historicamente, no âmbito local e nacional, se transnacionalizam no bojo das redes de movimentos sociais. Estudar as formas de representação e intervenção dos sujeitos no mundo, a cultura e os processos que a dinamizam, tanto no âmbito local e nacional interpenetrados pelos processos transnacionais.

Em ambas, o pesquisador deve construir a entrevista, ou o relato oral, a partir de relações de troca, relações de confiança e respeito pelo tempo do entrevistado, pela linguagem e pelo universo simbólico da cultura a ser estudada. A possibilidade de se obter uma fidelidade dos dados torna-se maior, uma vez que os entrevistados vêm

seu saber valorizado, se sentem parte do processo e terminam desejando contribuir para o processo de pesquisa.

Essa relação, segundo Pereira (1991), pode contribuir para uma integração entre a abordagem estrutural e uma abordagem centrada na ação individual, uma vez que são sujeitos que estão inseridos dentro daquela comunidade e têm um papel na sociedade.

Se aceitarmos o pressuposto de que o indivíduo tem um papel na sociedade, de que os indivíduos são tanto produto quanto produtor de sua vida social, e de que há, portanto, uma relação recíproca entre indivíduo e sociedade, trata-se, então, de poder estabelecer de que forma ocorre esta relação. São precisamente as histórias de vida que podem permitir que se estabeleça concretamente como se dá à relação entre história de vida e história social, mudança individual e mudança social (PEREIRA, 1991, p. 123).

Como os indivíduos vivem em sociedade, mesmo que as entrevistas sejam individuais, como no caso de relatos orais, ou em pequenos grupos, como no Diagnóstico Participativo, os dados são produtos coletivos. Nos estudos biográficos, nos quais a fonte de dados é obtida a partir da memória, essa coletividade é elucidativa. Apesar da fonte individual, os entrevistados manifestam seus saberes a partir da memória; não cabe desconsiderar a coletividade, uma vez que as informações na memória são resultados principalmente de construções sociais e não individuais. Um outro ponto se refere à validade dos dados. Ao serem entrevistados grupos distintos há uma constante repetição com averiguação dos dados pelos próprios moradores daquele local.

Para Pereira (1991), os relatos orais têm maior valor, ao permitirem a participação direta do investigador na produção do documento oral. Um documento que vai se formatando no momento da entrevista, segundo esta autora, que é o produto do diálogo estabelecido entre entrevistador e entrevistado, resulta em um produto da interação entre dois sujeitos. São sujeitos e não mais objetos de pesquisa, uma vez que não se trata de uma mera amostra inerte e sim de pessoas, que possuem um saber, uma história e estão inseridos em uma cultura: atores sociais. A entrevista torna-se um processo de relação social. As entrevistas se constroem através de diálogos e abrem possibilidades para a obtenção de dados que dificilmente se mostrariam em entrevistas estruturadas, de tempos curtos e com caráter inquisitivo.

Com essa abordagem, Pereira (1991) acredita ser possível a obtenção de dados que muitas vezes não seriam possíveis de se obter em outras situações. A autora aponta para a profundidade dos relatos orais, em que há uma *busca da verdade escondida*.

Talvez, como resultado da relação de confiança construída, muitas vezes, segundo Pereira (1991), o documento oral possua uma facilidade maior para captar dados da *subjetividade vivida*, que dificilmente se manifestaria em questionários fechados e entrevistas estruturadas dentro da lógica positivista (PEREIRA, 1991).

A flexibilidade das entrevistas e a postura do pesquisador ao ouvir os relatos também são aspectos importantes. Os projetos de pesquisa não se finalizam como “pontos finais” de acabamento e sim como pausas para reflexões e para a crítica, e novas abordagens, como movimento “insinuante na direção da crítica” (HISSA, 2002).

Ao referirem-se ao potencial dos relatos orais, autores não deixam de reconhecer a importância da flexibilidade. “Na flexibilidade intrínseca do método, baseado numa combinação de exploração e questionamento, no contexto de um diálogo com o informante, estaria o segredo de seu potencial” (PEREIRA, 1998, p. 115).

Esses instrumentos de leituras de “realidades” (diversas e múltiplas), tomados como um referencial de investigação social e espacial concebe as pessoas como sujeitos sociais e não como objetos de estudo. A observação participante relatada por William Foote-Wythe (1990) e a história oral aparecem como complementos importantes para o reconhecimento da realidade a ser estudada, ouvindo os sujeitos e familiarizando com representações e com o universo simbólico dos grupos a serem entrevistados.

Compreende-se, entretanto, que, para uma leitura crítica e complexa do mundo, torna-se fundamental ampliar a reflexão e o embasamento teórico, uma vez que o olhar é o resultado do produto de uma seleção orientada pela formação histórica e intelectual do sujeito (HISSA, 2002). Vários autores advertem que a riqueza da pesquisa qualitativa, como exemplifica os relatos orais, reside também no fato de o pesquisador possuir um quadro conceitual definido. Do contrário, corre-se o risco de transformar o discurso dos relatos orais em fato social e não em uma determinada versão do fato.

O potencial da combinação de métodos em pesquisas de estudos afro-brasileiros reside no fato de que por meio da observação participante, dos relatos orais combinados a métodos de análise de conteúdo e de metodologia quantitativa para inventário florístico dos territórios, pode-se delinear uma série de possibilidades, tais como: contribuir com os estudos sobre conhecimento tradicional afro-brasileiro, através de relatos orais dos moradores dos quilombos, terreiros de candomblé e quintais urbanos; analisar o racismo e a ciência moderna como problema estrutural dentro da sociedade brasileira e suas relações com a produção dos saberes etnobotânicos africanos, recorrendo a técnicas de análise de conteúdo; estudar a

dinâmica dos saberes etnobotânicos e projeções a partir da análise histórica em contexto cultural local e translocal.

CAPÍTULO 1

Migrações, alteridade e ciência

1.1. Caminhando sobre pontes e pinguelas: fluxos e refluxos

As abordagens do pós-colonialismo oferecem evidências do vínculo da cultura negra brasileira com o espaço imaginado, chamado por Gilroy (2001) de *Black Atlantic*, o *Atlântico Negro*. O espaço metaforicamente denominado de Atlântico Negro seria o espaço histórico que contribuiu para o desenvolvimento da economia capitalista mundial, além de re-significar culturalmente territórios e nações na chamada diáspora africana. Nesses espaços são estabelecidas as conexões e as fronteiras da escravidão, do colonialismo, do racismo e da liberdade *nos mundos do atlântico*, a partir de experiências cruzadas e de processos articulados, os quais denominam de Atlântico Negro.

O estabelecimento da interdependência material e social de espaços geográficos distintos formou o Atlântico marítimo como região histórica estável e coerente da economia-mundo. Isto criou uma divisão de trabalho material e espacial que determinou tanto padrões de povoamento e atividade econômica quanto a circulação de mercadorias e migrações (voluntárias e involuntárias). Os diversos meios ambientes do Atlântico marítimo foram integrados em uma ordem hierárquica que serviu a acumulação de capital nos centros europeus (TOMICH, 2004, p. 229).

O autor enfatiza o *domínio do oceano* como condição para a unificação dos diversos espaços formadores dessa região, como um novo espaço humano. O modelo do Atlântico Negro conduz o olhar para uma abordagem cosmopolita — a vida marítima que se movimenta e cruza o Oceano Atlântico, criando fluxos e refluxos de signos, de saberes e de culturas planetárias. A *contaminação viva do mar*, que envolveu tanto mistura como movimento. Recriações de relações sociais e de poder do Atlântico que emergem em novas fronteiras geográficas (GILROY, 2001). O comércio de escravos no Atlântico por mais de 300 anos, alimentou a economia mundial e o construiu as bases para o capitalismo europeu.

Para se refletir acerca do Atlântico Negro torna-se necessário dialogar com autores de diversas áreas do saber, em especial da sociologia, da biogeografia e da geografia cultural. Deve-se reconhecer que a cultura, as simbologias, as significações culturais vão além dos limites geográficos ou do determinismo histórico. Esse é o caso dos saberes etnobotânicos que foram construídos por diversas etnias africanas escravizadas que cruzaram forçosamente o Atlântico. Segundo Costa, esse seria um exemplo do *cosmopolitismo pós-colonial* e do *cosmopolitismo político*.

Trata-se de levar em conta o caráter pós-nacional dos processos sociais contemporâneos, de modo a constatar que as fronteiras nacionais nem sempre demarcam uma unidade analítica adequada para a investigação sociológica numa época em que os processos sociais e culturais, bem como a ação política, não encontram mais nas fronteiras nacionais seu limite (COSTA, 2006, p. 15).

Esta pesquisa parte da premissa de que o tráfico de africanos no Atlântico representou não só o traslado de pessoas, mas também de vegetais e de saberes. Esses fluxos de saberes etnobotânicos se manifestam até hoje na denominada *diáspora africana*, em especial dentro da cultura brasileira, seja na culinária, seja na fitoterapia ou nas expressões de religiosidade através das plantas.

Quando se remete aos estudos etnolinguísticos africanos, torna-se possível compreender a diáspora e seu dinamismo. Mais adiante é descrito mais detalhadamente as rotas dos saberes do Atlântico Negro, tomando como exemplo as etnias iorubas e banto que deram origem ao candomblé e outras manifestações culturais no Brasil. O Atlântico Negro, segundo Sérgio Costa (2006, p. 17), coloca em evidência “a tensão entre ideais universalistas e a história moderna efetivamente conhecida, inseparável do colonialismo e da escravidão”. Essas tensões são fáceis de compreender através dos discursos iluministas que, junto ao poder do clero, pregava uma irmandade e uma igualdade generalizadas, ao mesmo tempo em que construía discursos justificadores da escravidão e da invasão de territórios além-mar.

Frantz Fanon (1979), Florestan Fernandes (1978), pensadores do panafricanismo e do pós-colonialismo, como Muniz Sodré (1999), Homi Bhabha (2003), Vandana Shiva (2001, 2003) e Boaventura de Sousa Santos (1975, 1986, 2001, 2004, 2005), mediados por outros autores, aportam ao debate da modernidade. Esses pensadores atualizam o tema do cosmopolitismo pós-colonial¹ nos debates que abrigam a dimensão cultural do racismo no contexto da modernidade.

1.2. Desterritorialização e re-territorialização: migrações e migrantes

¹ Sérgio Costa (2006, p. 14), fazendo menção ao cosmopolitismo pós-colonial, comenta: “Não se trata [...] de estabelecer uma ordem mundial que siga os ideais ‘cosmopolitas’ de um grupo determinado (gregos, cristãos, europeus etc.), mas de promover a coexistência das diferenças garantindo ao mesmo tempo a preservação de direitos e garantias individuais”.

Milton Santos compreende o território como uma categoria de análise quando este, carregado de história e cultura, assume a denominação de *território usado*, sinônimo de espaço geográfico. Para Santos (2001), o território usado também é trabalhado por outros autores por meio de seu caráter metafórico, uma vez que território, lugar, espaço são categorias geográficas, representações, nomeadas e percebidas pelo homem, portanto, vivas, como relembra Cássio Hissa (2002). Os olhos que percebem os territórios vão carregados do que possibilitou aos indivíduos enxergarem e ver: a cultura. “O território visto como unidade e diversidade é uma questão central da história humana” (SANTOS; SILVEIRA, 2001, p. 10). Paulo Freire (1987) complementa o pensamento que aqui se apresenta afirmando que a leitura da vida antecede a leitura da escrita, e decifra os signos que possibilitam a leitura socioespacial do mundo. A leitura do mundo toma, assim, um caráter histórico, no qual as dinâmicas socioculturais e socioespaciais tornam-se indissociáveis, interdependentes e interpenetráveis. Segundo Paulo Freire (1987, p. 70), “[...] o homem não é um ser abstrato, isolado, solto, desligado do mundo [...]”, assim como também não existe um “[...] mundo como uma realidade ausente dos homens”. O território usado pelos homens é um conjunto de inter-relações em que “[...] consciência e mundo se dão simultaneamente. Não há uma consciência antes e um mundo depois e vice-versa” (FREIRE, 1987, p. 70).

Para Rogério Haesbaert (2004), na experiência pós-moderna, o controle do espaço necessário à nossa reprodução social não significa apenas o controle de áreas — territórios — ou fronteiras. O autor propõe uma reflexão sobre os discursos de desterritorialização como uma das marcas da chamada pós-modernidade:

Fruto muitas vezes dessa visão de espaço — e, em consequência, do território — mais estática e quase a-temporal, o discurso da desterritorialização torna-se assim o discurso da(s) mobilidade(s) [...]. Tudo isto como se o território não incorporasse também a idéia de movimento, e como se hoje não pudéssemos encontrar a reterritorialização no interior da própria mobilidade [...]. É justamente nas temáticas do chamado “nomadismo” e das migrações, da i-mobilidade humana [...] que se desenha um dos mais importantes debates sobre a desterritorialização. Através de uma concepção mais dinâmica de território, incorporando a noção de território-rede, por exemplo, podemos conceber uma espécie de territorialização “no movimento” (HAESBAERT, 2004, p. 236).

Os territórios, para o autor, não são unidades homogêneas; possuem uma zona interna e outra externa, podendo ir além delas. Estão compostos por unidades espaciais, como áreas, ou zonais, pontos e linhas-nós, e redes. Segundo o autor, vários estudiosos trataram os territórios a partir de visões dicotômicas e antagônicas, principalmente em oposição às redes. Haesbaert (2004), entretanto, entende que a rede é um dos modos de

organização presente em todo território, que, enquanto espaço social, pode ou não estar fundamentado nesse modo de estruturação. Nesse sentido, encontramos, algumas vezes, redes completamente desterritorializadas.

Para Haesbaert (2004), territorializar pode significar controlar fluxos/redes e construir referências num espaço em movimento, no e pelo movimento. Nessa perspectiva, as categorias de análise geográfica, que antes pareciam cristalizadas e distantes, tornam-se conceitualmente permeáveis e dialógicas. Assim, avaliar os processos de territorialização, recorrer ao diálogo de categorias, como território-rede, espaço-lugar, pode contribuir para a compreensão de processos complexos. Possibilita, ainda, construir instrumentos para a leitura da realidade socioespacial, dentro do dinamismo histórico e cultural, como é o caso dos processos migratórios e da diáspora africana.

1.2.1. Migrações forçadas e movimentos compulsórios

Ao longo da história da humanidade percebe-se a existência de territórios construídos por meio da mobilidade humana, tanto das migrações voluntárias como das migrações forçadas, como a ocorrida a partir do tráfico de africanos escravizados para a América. Pode-se também considerar como migração forçada aquela resultante do desequilíbrio de renda e social. O deslocamento campo-cidade, ocorrido a partir do século XX no Brasil, pode ser tomado como um exemplo da complexidade dos processos de territorialização. O melhor termo para caracterizar a migração campo-cidade seria o “movimento compulsório”, já que nesse caso as “[...] condições sociais e ecológicas no ponto de origem possam ter adquirido um feitiço tal que aos indivíduos não tenha restado outra escolha senão a de partir” (ELTIS, 2003, p. 16). A migração forçada deve ser explicada cuidadosamente: há uma distinção “[...] entre aqueles obrigados a migrar contra seu próprio interesse e aqueles que podem escolher” (ELTIS, 2003, p. 16). David Eltis considera necessário retomar a gravidade das migrações forçadas do período após 1500 como resultado do comércio de escravos vindos da África:

Servos temporários da Europa e trabalhadores contratados da Índia e da China não eram forçados a entrar nos navios, não eram algemados ou mantidos atrás de barricadas temporárias para que não pudessem ver sua cidade natal antes dos navios seguirem viagem. Tampouco eram submetidos a medidas especiais para impedir suicídio durante a viagem. Já os escravos da África [...] poderiam esperar tudo ou quase tudo isso.

A distinção entre a migração livre ou a voluntária e a forçada ou compulsória depende de quem toma a decisão de sair, o migrante ou algum outro indivíduo (ELTIS, 2003, p. 16).

Weber Soares (2002) afirma que existem algumas correntes no campo sociológico que explicam os processos de migração interna e externa. A primeira, de caráter individualista, mostra que as migrações ocorrem por decisão pessoal. Essa corrente — apoiada em teorias neoclássicas e de micro-economia — entende que as migrações se originam das diferenças de taxas salariais entre os países e propõe que mercados de trabalho com desequilíbrio podem tomá-las como um fator equilibrante. Visões mais tradicionais sobre a migração, como a da ONU (Organização das Nações Unidas), acreditam que os determinantes dos fluxos migratórios seriam: o crescimento demográfico dos países em desenvolvimento, gerando um excedente de mão-de-obra; a pobreza; o desequilíbrio de renda; a estagnação econômica; e, ainda, as violações dos direitos humanos, resultantes de problemas políticos e sociais. A segunda corrente — estruturalista — atribui a migração a fatores socioeconômicos. Uma terceira corrente, a teoria dos sistemas mundiais, acredita que os centros hegemônicos do capitalismo terminam induzindo a emigração pela própria expansão do sistema econômico global. Soares (2002) considera que, separadamente, nenhuma das teorias seria suficiente para explicar o que acontece com as migrações internacionais.

Pensar em migrações significa pensar em complexidade de elementos sociais e culturais.

O regime migratório tem importância porque a migração interage com as concepções de identidade, em primeiro lugar, dos próprios migrantes, em segundo, daqueles que ficaram para trás, e em terceiro, daqueles que habitam as sociedades receptoras. É difícil conceber uma sociedade na qual as formas de etnocentrismo tenham sido eliminadas por completo (ELTIS, 2003, p. 32).

Ao se analisar a mobilidade espacial dos grupos humanos ao longo da história constata-se que as identidades dos migrantes terminam por diferenciar as sociedades em: sociedades doadoras e sociedades receptoras. Percebe-se ainda que a migração não é um processo recente e que não se deu de forma homogênea ao longo da história: ela é reflexo de relações desiguais — migrações desiguais — ou o desejo de mobilidade individual ou coletiva, seja econômica, política ou social (SOARES, 2002).

Esses deslocamentos sociais e culturais podem, então, ser tomados como fronteiras móveis, caminhos possíveis ou, metaforicamente, rotas de culturas, fluxos ou redes migratórias. Essas rotas, oriundas das migrações, são imaginárias, simbólicas —

registradas na memória — e, muitas vezes, não coincidem com os deslocamentos, com a desterritorialização (SOARES, 2002).

Desde a saída do *Homo sapiens* da África, talvez haja 100.000 anos, às visitas dos vikings à América do Norte e os contatos chinês e árabe com o arquipélago indonésio, a migração significou, na essência, o povoamento do globo [...]. A migração oceânica começou cerca de 1000 a.C., e pelos dois milênios seguintes os migrantes muito raramente retornavam às suas áreas de origem. O resultado foi o surgimento de novas culturas e sociedades (ELTIS, 2003, p. 30).

A condição de migrante em períodos bem anteriores a 1500, em muitos casos, podia significar a incorporação de novos limites, uma vez que os migrantes dificilmente retornavam às suas áreas de origem. Esse processo significava uma fragmentação cultural na medida em que as pessoas terminavam “alienadas em relação ao seu lugar de origem no crescente caleidoscópio humano” (ELTIS, 2003, p. 130). O surgimento de impérios na Europa e Ásia e em outros territórios reverteu periodicamente essa fragmentação cultural, uma vez que mudou o padrão de dispersão. Esse padrão de dispersão, surgido há pouco mais de 1000 anos, se amplia com pessoas do extremo Ocidente, no extremo Oriente e, em seguida, no sul do Velho Mundo. Migrações que deram início a extensas comunidades — satélites transoceânicas ou, pelo menos, transmarítimas.

As migrações que culminam na “colonização do globo” representaram transformações culturais tão significativas que Eltis (2003) as compara à revolução que converteu caçadores e coletores em agricultores sedentários e conclui que “o contato recíproco através do mar iniciou a *reintegração* das sociedades humanas” (ELTIS, 2003, p. 13). A dispersão de povos da Europa Ocidental, da África Ocidental e do Império russo constitui um estágio crítico na fusão e consolidação de povos e culturas em diversas partes do mundo. Eltis (2003) afirma que as migrações, em geral, são voluntárias ou forçadas e que, antes de 1500, a maior parte dos movimentos migratórios foi voluntária. “Se a migração é suficientemente grande, a sociedade receptora é alterada para sempre, não raro de uma maneira que poucos dos seus membros teriam desejado se tivesse à chance de escolher” (ELTIS, 2003, p. 16).

O mercantilismo e os processos migratórios escravistas, a partir de 1500 no Atlântico, promoveram fluxos enormes e diversos, novas redes, novas territorialidades. O “mundo do mar” reflete e produz conflitos e evidencia os campos de poder nos novos continentes. Parece importante pensar essas transformações em termos do discurso e das alteridades do além-mar e refletir sobre as condições e a simbologia da dominação e da apropriação do espaço-tempo. O território usado pelo outro — europeu — ganha um

novo sentido. O significado do território agora é o de servir ao homem europeu que se diz tradutor do pensamento divino judaico cristão: *Deus disse ao homem: dominai os peixes dominai os rios*, como aparece em Gênesis. Eurocentrismo antiecológico mercantil, com aparência divina. Assim, ganha sentido pensar que o mercantilismo católico e o iluminismo construíram o outro, não-humano, em proximidade com outros elementos da fauna e flora a serem dominadas.

Huntington classifica as civilizações (ocidental, confuciana, japonesa, islâmica, hinduísta, eslavo-ortodoxa, africana e latino-americana), admitindo que possam misturar-se, englobar “subcivilizações” (caso dos Estados Unidos no que diz respeito ao Ocidente), mas sem deixarem de ser entidades significativas (SODRÉ, 1999, p. 18).

No discurso científico presente nos ideais iluministas os limites geográficos se subdividem entre o Ocidente e o resto, a polaridade denominada por Stuart Hall (2003) de *West/Rest*. Essa polaridade faz parte da narrativa do discurso presente nos estudos das ciências sociais modernas centradas no Estado-nação “ocidental”. Tal narrativa toma as normas sociais, estruturas e valores encontrados nas sociedades ditas ocidentais como parâmetro universal que define as sociedades modernas. A partir da compreensão de que os discursos são fontes de conhecimento e são “regimes de representação”, torna-se possível compreender que os mesmos são capazes de produzir “regimes de verdade”. Os discursos, quando legitimados, adquirem uma significação e uma naturalização.² “A partir dessas fontes, constituem-se as polaridades Ocidente — civilizado, adiantado, desenvolvido, bom — e o resto — selvagem, atrasado, subdesenvolvido, ruim. Uma vez constituídos, esses binarismos se tornam ferramentas para pensar e analisar a realidade” (COSTA, 2006, p. 86).

Hall (2003) compreende que a polaridade *West/Rest* garantiu e ainda garante o processo de expansão colonial, e cita exemplos dessa produção simbólica: os conhecimentos clássicos, as fontes bíblicas, as mitologias, além dos relatos dos viajantes.

A dúvida sobre a capacidade dos antigos africanos de atravessar o mar reflete o preconceito do histórico antiafricano. A experiência marítima africana era muito superior à dos europeus do século XV. Para os egípcios, a construção naval, o comércio marítimo e a marinha guerreira

² De acordo com Sérgio Costa (2006, p. 86), “Não cabe [...] discutir o teor de verdade dos discursos, mas o contexto em que os discursos são produzidos, qual seja o ‘regime de verdade’ dentro do qual o discurso adquire significação, se constitui como plausível e assume eficácia prática. Esses regimes de verdade, ou na variação preferida por Hall, ‘regimes de representação’, não são fechados e mostram-se aptos a incorporar novos elementos à rede de significados em questão, mantendo um núcleo original de sentidos, contudo, inalterado”.

não constituíam novidade alguma, pois desde 2600 a.C. construíam navios de grande porte. Tecnicamente, os navios africanos eram sensivelmente superiores às caravelas européias de dois milênios mais tarde [...] a marinha Núbia constituía o maior poder bélico do mundo. Os fenícios, famosos marinheiros da antiguidade, que navegavam naquele tempo a serviço dos reis núbios, utilizavam navios construídos pelos africanos ou a partir de modelos desenhados por seus engenheiros (LARKIM, 1996, p. 73-74).

Os limites dos mapas são traçados no imaginário dos que navegam sem saber sequer os limites de rios e montanhas e, principalmente, de culturas. África e América Latina estão, nesse sistema de classificação, fora do Ocidente que pertencerá ao táxon geográfico da Europa. No discurso dos iluministas e teólogos aparece algo em comum: a fé colonizadora dos que possuem alma, os que se acreditam civilizados, os crentes de Cristo. A ciência natural também possibilita a acentuação dos limites, naturalizando os elementos culturais com explicações biológicas. Exemplo disso seria a nova taxonomia das raças humanas, que servirá ao discurso que justifica o domínio da civilização européia. Os que possuem pouca melanina, agora autodenominados brancos, e os outros: negros e índios.

Para alguns autores, como Gilroy (2001), entretanto, as idéias sobre nacionalidade, etnia, autenticidade e integridade cultural são fenômenos tipicamente modernos e o elemento que o autor considera que melhor os evidencia é o debate da modernidade no mundo Atlântico Negro.

Sugiro que devemos reconsiderar as possibilidades de escrever relatos não centrados na Europa sobre como as culturas dissidentes da modernidade do Atlântico Negro têm desenvolvido e modificado este mundo fragmentado, contribuindo amplamente para a saúde de nosso planeta e para suas aspirações democráticas (GILROY, 2001, p. 16).

Nesse contexto, a leitura a partir do Atlântico Negro supõe o entendimento da diáspora africana, da condição dos sujeitos sociais em dispersão, do reassentamento da população negra africana na América, em especial no Brasil — objeto de estudo deste trabalho.

1.2.2. Diáspora africana enquanto metáfora e condição

A condição de diáspora para Gilroy (2001) e Hall (2003) significa muito mais do que a dispersão de povos por motivos políticos ou religiosos, em virtude de perseguição

de grupos dominadores intolerantes — definição tradicional de diáspora. Do ponto de vista de Haesbaert (2004), a diáspora, enquanto um movimento de dispersão compulsória, é, portanto, desterritorializadora, sendo que uma de suas formas de reterritorialização se dá através do gueto. Assim, negros na diáspora africana buscam formas de coesão (quilombos e movimentos antiescravistas), autodefesa e proteção de uma identidade cultural, um sentido “(re)territorializador” frente ao poder hegemônico colonial que, por definição, é desterritorializador, comum em situação de diáspora.

A África toma o cenário portuário e das migrações forçadas, principalmente a partir do século XVIII. Torna-se receptora de homens europeus e estes a transformam em doadora de mão-de-obra e de saberes. Assim, do outro lado do mundo, no Atlântico Negro, constrói-se a diáspora africana, com a dispersão de povos em condição desigual de retorno.

Gilroy (2001) vê a necessidade de uma reorientação conceitual em contraponto a essa visão linear da diáspora enquanto dispersão e desenraizamento. A relação da cultura com o lugar e as “ecologias de pertencimento” e sua análise a partir da dinâmica imperial, colonial e pós-colonial estão todas sob um novo escrutínio: a essa leitura Gilroy dá o nome de Atlântico Negro, enquanto espaço histórico que busca estabelecer conexões entre escravidão, colonialismo, racismo e liberdade, a partir de experiências cruzadas e processos articulados. Gilroy (2001) usa o modelo do Atlântico Negro para identificar outras possibilidades e interpenetrações, porque entende que as culturas do Atlântico Negro criaram formas diversas de mediações culturais.

As culturas do Atlântico negro criaram veículos [que] especificam formas estéticas e contra-estéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar e pertencer [...]. Podemos encontrar prazer nesta história de resistência, mas polemicamente, acho que deveríamos também estar preparado para lê-la política e filosoficamente nos momentos em que ela incorporou e manifestou críticas ao mundo tal como é (GILROY, 2001, p. 13).

A diáspora africana pelo hemisfério ocidental dá lugar à história de futuras dispersões, tanto econômica quanto políticas, pela Europa e pela América. A história do Atlântico requer uma leitura para além das idéias antigas da diáspora, vista como uma dispersão catastrófica simples, uni-direcionada, que possui um momento de origem identificável e irreversível. A abordagem da cultura da diáspora, a partir do Atlântico Negro, toma a rede de semelhanças e de solidariedade para compreender as formas nas quais as culturas vernaculares têm viajado e valoriza a idéia de culturas viajantes. Incompleta também é a idéia de diáspora apenas como sinônimo de movimento.

Esta mudança de ênfase tenta preservar as tensões específicas que guiaram as investigações diaspóricas através das questões do *self*, do sujeito e da solidariedade. Elas tentam reter o sentido de que nesta orientação estão em jogo questões que dizem respeito à vida e à morte (GILROY, 2001, p. 22).

Sob que condições as redes mercantis, coloniais e, posteriormente, capitalistas se constroem na diáspora africana? O universo de tensões não permite leituras binárias da condição de diáspora, como dispersão ou desenraizamento.

A rede que a análise da diáspora nos ajuda a fazer pode estabelecer novas compreensões sobre o *self*, a semelhança e a solidariedade. No entanto, os pontos ou nós que compõem esta nova constelação não são estágios sucessivos num relato genealógico de relações de parentescos-ramos de uma única árvore familiar (GILROY, 2001, p. 20).

A abordagem cosmopolita da diáspora demanda uma visão complexa que vai além das noções de Estado-nação e local. Direcionar o olhar para a condição diaspórica, dentro da abordagem cosmopolita, leva a enxergar não só a terra, onde a essência é o solo ou a rocha, onde estão as culturas nacionais e suas raízes, mas o mar e a vida marítima que se movimenta. O Atlântico Negro se apresenta enquanto condição de fronteira. Ao se partir da representação mental da diáspora, pode ser possível avistar formas geopolíticas e geoculturais de vida, resultantes da interpenetração entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem.

Não se produz o futuro a partir de uma seqüência de teleologia étnica. Nem tampouco são eles pontos de uma trajetória linear em direção ao destino que a identidade afinal representa. Eles sugerem um modo diferente de ser, entre as formas de agenciamento micro-político exercitado nas culturas e movimentos de resistência e de transformação e outros processos políticos que são visíveis em escala maior. Juntas, sua pluralidade, regionalidade e ligação transversa promovem algo mais que uma condição adiada de lamentação social diante das rupturas do exílio, da perda, da brutalidade, do *stress* e da separação forçada. Elas iluminam um clima mais indeterminado (GILROY, 2001, p. 20).

Com o tráfico de escravos africanos para as Américas, construiu-se uma das diásporas africanas. Talvez a melhor expressão fosse a produção de uma cultura na fronteira além-mar, como denomina Bhabha (2003). Seria possível pensar em uma reprodução cultural dos povos a partir da memória? Ou o melhor seria reconhecê-la como novas leituras, ou releituras? A matriz cultural africana dialoga e recria-se, e, em alguns

momentos, se distingue da matriz hegemônica européia, produzindo novos fenômenos culturais e novas identidades.

O processo de migração forçada de africanos não se faz meramente com um deslocamento demográfico de pessoas para novos territórios, e, sim, de culturas que compunham etnias diversas. Para Judith Carney e Rosa Marin (2004), esse processo não se dá como uma mera escolha de mão-de-obra, e, sim, de sujeitos com domínio de saberes necessários ao modo de produção que se instalava. Os africanos eram agentes com capacidade cognitiva e mesmo com uma história intelectual — atributos negados pelo racismo moderno. Saberes que, segundo Carney e Marin, eram imprescindíveis para o processo de colonização, entre eles os saberes etnobotânicos: sobre a agricultura tropical, fitoterapia, agroecologia.

Hall (2003) chama a atenção para não se tomar o continente africano como território homogêneo ou o termo diáspora remetendo a um referencial de um passado perdido de uma cultura pura dos “deserdados da terra”, como citava Franz Fanon (1979).

Nossos povos têm suas raízes nos — ou, mais precisamente, podem traçar suas rotas a partir dos — quatro cantos do globo desde a Europa, África, Ásia; foram forçados a se juntar no quarto canto, na “cena primária” do Novo Mundo. Suas “rotas” são tudo, menos “puras”. A grande maioria deles é de descendência “africana”, mas, como teria dito Shakespeare, “norte pelo noroeste”. Sabemos que o termo “África” é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos (HALL, 2003, p. 31).

Pelas diferenças atuais da chamada diáspora africana é possível reconhecer que o continente africano é diverso e complexo e os sujeitos sociais e as identidades ali e aqui no Novo Continente refletem essa complexidade. A condição escravista obrigou a dispersão e forçou novos diálogos na busca da emancipação. Novos circuitos comunicativos tiveram que ser reinventados, com novos atores sociais.

O conceito de espaço é em si mesmo transformado quando ele é encarado em termos de um circuito comunicativo que capacitou as populações dispersas a conversar, interagir e mais recentemente até a sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais e sociais (GILROY, 2001, p. 20).

A leitura a partir dos limites do Estado-nação, ou do nacionalismo, torna-se insuficiente para entender as construções culturais ou a lógica cultural da combinação, do tangenciamento e da complementaridade.

Tentando um distanciamento do determinismo espacial, mas buscando uma leitura dialética socioespacial, como propõe Henri Lefebvre (1999), a análise a partir dos

discursos e da identidade na diáspora africana pode abrir possibilidades para a leitura do etnocentrismo na ciência e das suas contradições.

1.2.3. Os discursos: da territorialização à (re)territorialização – identidade e racismo

Identidade não é um conceito homogêneo, mas, sem ele, dificilmente é possível pensar nos processos culturais deflagrados no Brasil a partir da chegada de povos de matrizes africanas.

Hall toma concepções diversas de identidade, principalmente a identidade do sujeito iluminista.

A identidade do sujeito iluminista estava centrada no individualismo, no indivíduo dotado das capacidades de razão, de consciência e ação, cujo centro consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permaneça o mesmo — contínuo ou “idêntico” a ele — ao longo da existência do indivíduo (HALL, 2003, p. 10-11).

Segundo Sodré (1999), essa identidade é construída a partir dos interiores de uma razão, centrada na cultura européia e masculina. Os pensadores iluministas, fundadores da doutrina moderna de igualdade universal, como Kant ou Hegel, descrevem uma humanidade de direitos com uma linha demarcatória entre o homem iluminista detentor de direitos e os não europeus (COSTA, 2006).

Nos países quentes o homem amadurece, em todas as suas partes mais cedo, não atinge, contudo, a completude das zonas temperadas. A humanidade apresenta-se em sua maior completude na raça dos brancos. Os indígenas amarelos têm um talento limitado. Os negros encontram-se mais abaixo e mais abaixo de todos encontra-se parte dos povos americanos (KANT³ *apud* COSTA, 2006, p. 41).

Nesse exemplo, determinismo e racismo científico conquistam novos espaços no imaginário da razão, para desenhar o outro, a barbárie. O século das luzes oculta a evidência do domínio do conhecimento pelos povos abaixo da linha do Equador. Os

³ KANT, Immanuel. *Physiche geographie*. In: KANT, Immanuel. *Der neger* (Negerl). Zúrique: Haffmans Verlag, p. 7-27.

negros e os indígenas passam a ser considerado pelo racionalismo científico como “coisas”, produtos do clima, do meio físico, por si só inóspito, atrasado.

Um dos acontecimentos mais importantes do século XVIII e XIX foi a invenção do selvagem como ser inferior e a imposição da idéia de progresso científico e tecnológico como imperativo para atingir o estágio supremo do desenvolvimento — a civilização ocidental (SANTOS, 2005, p. 28).

O processo de “coisificação” de negros e indígenas tornou-se elemento-chave dos discursos coloniais para a legitimação do processo escravista. As estratégias de dominação cultural dos saberes pela ciência aparecem, então, de duas formas: ocultação e apropriação. Quem estava abaixo da linha do Equador, principalmente africanos, conhecia rotas e navegava no Atlântico. Dominava técnicas de sobrevivência em condições bioclimáticas intertropicais, exatamente o oposto do que promulgavam os sujeitos europeus. Para Gilroy (2001), a produção do terror racial e da razão são elementos fundamentais da produção simbólica do racismo além-mar.

A produção simbólica de discursos a favor de processos de (des)territorialização naturaliza situações de desigualdades socioespaciais e dificulta os processos de (re)territorialização. O poder simbólico, para Bourdieu (2005), mostra a característica funcional e sutil que a linguagem possui para marcar poder, veicular conceito, representações e identidades. Assim entendida, a linguagem pode atender a interesses de dominação, com seu poder de significar, adiar a presença de um evento ou de recriá-lo. Exemplo disso são as diversas formas de produção simbólica do racismo no Brasil, que sutilmente encobrem o caráter eurocêntrico da sociedade brasileira.

O racismo é, na verdade, tanto um suposto saber imediato sobre o outro (portanto, um sistema de representação), quanto uma relação social concreta no interior de um território que se identifica como nacional. Em tal relação, o outro aparece classificado por categorias histórica e hierarquicamente marcadas como “raça”, “migrante”, estrangeiro, e logo excluído (ou então incluído apenas como objeto de exploração) da parceria social (SODRÉ, 1992, p. 121).

Bourdieu (2005) reconhece a capacidade dos símbolos de produzirem sistemas de representação de alteridade. Constrói-se a imagem do outro a ser dominado, ou do outro a ser (des)territorializado. O poder simbólico, para o autor, metaforicamente, é um poder invisível, que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que estão submetidos a ele ou mesmo que o exercem.

Segundo Bhabha é a força da ambivalência que dá validade ao estereótipo colonial e que

[...] garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em excesso do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente (BHABHA, 2003, p. 106).

O que o autor põe em evidência é que a construção do estereótipo requer uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos. Uma produção simbólica que solicita legitimação dos sujeitos para os quais são produzidos esses mesmos estereótipos, de tal forma que alcancem o status da naturalização ou a coisificação (BHABHA, 2003).

Em qualquer discurso colonial específico, as posições metafóricas-narcísicas e metonímicas-agressivas funcionarão simultaneamente, estrategicamente postadas em relação uma à outra, de forma semelhante ao momento de alienação, que figura como uma ameaça à plenitude imaginária e à “crença múltipla” que ameaça a recusa fetichista. Os sujeitos do discurso são construídos dentro de um aparato de poder que *contém* nos dois sentidos da palavra, um “outro” saber — um saber que é retido e fetichista e circula através do discurso colonial como aquela forma limitada de alteridade que denominei estereótipo (BHABHA, 2003, p. 120).

Bhabha toma o problema da discriminação como o efeito político do discurso que relaciona a questão da raça e da pele. Essa crença múltipla que acompanha o fetichismo tem não só o valor de recusa como o valor de saber — o saber racista. Por exemplo, nas sociedades em que os negros são maioria, como o Brasil do século XVIII (SCHWARCZ, 1993), a pele e o cabelo aparecem como estereótipos fundamentais para a construção do discurso colonial que futuramente produzirá o racismo e a sua legitimação, principalmente através do mito da democracia. O mito do embranquecimento e a invisibilidade da história da África são algumas das estratégias construídas pelo discurso colonial de forma a evitar as recusas ao discurso eurocêntrico. A crença na estética branca, como representação universal de humano, é amplamente fortalecida nos discursos coloniais e pós-coloniais (BHABHA, 2003).

A pele, denominada por Fanon de esquema epidérmico, significante fundamental da diferenciação racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches, reconhecido como “[...] ‘conhecimento geral’ em uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representam um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais” (BHABHA, 2003, p. 121).

O estereótipo ainda pode ser visto como forma cristalizada do sujeito colonial, facilitador das relações coloniais “[...] e estabelece uma forma discursiva de oposição

racial e cultural em termos da qual é exercido o poder colonial” (BHABHA, 2003, p. 121). O alcance dos estereótipos vai desde a construção do imaginário do servo leal (o Preto Velho) até Satã, desde o amado ao odiado, uma mudança de posições do sujeito na circulação do poder colonial (BHABHA, 2003).

Esses discursos coloniais racistas modernos foram trazidos até os dias de hoje, cumprindo funções diversas, formatando redes, deflagrando processos de territorialização de povos. Entretanto, como a produção simbólica dos saberes etnocêntricos e racistas também teve em diversos momentos históricos valor de recusa (BHABHA, 2003), a homogeneização esperada não ocorreu. A (des)construção de processos e a reconstrução de outros, inclusive de re-territorialização, de redes, também apareceram sistematicamente ao longo do tempo, dando formato ao que Bhaba (2003) denomina de contra-modernidade.

A produção de discursos e a construção da identidade (identificação) são constituintes do processo de territorialização e não devem ser tomadas como algo homogêneo e a-histórico (HALL, 2003). Podem, assim, ter efeito concomitante territorializador e (des)territorializador. As redes podem estar a serviço de processos sociais emancipatórios — como as redes anti-racistas — ou de processos que desestruturam territórios — como o racismo.

O estudo da literatura mundial poderia ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de “alteridade”. Talvez possamos agora sugerir que histórias transnacionais de migrantes, colonizados ou refugiados políticos — essas condições de fronteiras e divisas — possam ser o terreno da literatura mundial, em lugar de transmissão de tradições nacionais, antes o tema central da literatura. O centro do estudo não seria nem a “soberania” de culturas nacionais nem o universalismo da cultura humana, mas um foco sobre aqueles “deslocamentos sociais e culturais anômalos” (BHABHA, 2003, p. 33).

A partir dessas análises, retomamos a idéia inicial do capítulo e verificamos que a migração não é um processo recente e nem homogêneo ao longo da história, e reflete relações desiguais — migrações desiguais.

1.2.4. Rotas transmarítimas, fronteiras culturais

O debate sobre o racismo alcança a sociedade contemporânea e vem norteadando uma série de análises sobre as relações culturais e interracialis. Alguns autores, como

Costa (2006), refere-se às redes anti-racistas e a outras, como as redes racistas, produzidas no período colonial e ampliadas, na modernidade, pelos novos mecanismos de homogeneização cultural da globalização.

Analisar rotas culturais do Atlântico Negro requer a compreensão dos discursos colonizadores e das questões identitárias. O esforço de homogeneização cultural esteve presente em diversas sociedades. Entretanto, a rota do Atlântico imprime diferentes formas sociais de apropriação do espaço, tanto em regiões do continente africano como nas Américas. Essa diferenciação levou, inclusive, a uma série de definições para esse território — África Ocidental, África Negra —, interrelacionadas, principalmente, com as rotas comerciais e econômicas. Algumas vezes ela foi denominada de *Black Atlantic*.

Os vínculos entre a revivificação da *cultura negra* no Brasil com aquele espaço imaginado, chamado por Paul Gilroy (2001) de *Black Atlantic*, são evidentes. Já há algum tempo, a *cultura negra* brasileira tornou-se parte de um contexto cultural transnacional, que, ao mesmo tempo, incorpora e inspira as manifestações que emergem nas fronteiras geográficas brasileiras (COSTA, 2006, p. 12).

Ao estudar o Atlântico Negro, Gilroy (2001) toma os navios como elementos simbólicos, uma vez que, segundo o autor, esse meio de transporte oferece a oportunidade de se explorar as articulações entre as histórias descontínuas e suas interfaces com o mundo mais amplo.

Fluxos e refluxos de saberes africanos foram invisibilizados pelos discursos colonialistas e pós-colonialistas modernos, mas, sem eles, dificilmente o sucesso da colonização e a acumulação do capital europeu ocorreria.

A condição pós-colonial também não deve ser tomada como uma passagem de transição suave e de transcendência, tanto do ponto vista material como metafórico. O projeto de homogeneização cultural e de classes não se dá por completo. As grandes narrativas que colocam a questão de classe como dirigente da reprodução social não fornecem estrutura fundamental para a análise dos modos de identificação cultural.

A “meia passagem” [middle passage]⁴ da cultura contemporânea, como no caso da própria escravidão, é um processo de deslocamento disjunção que não totaliza a experiência. Cada vez mais culturas “nacionais” estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas (BHABHA, 2003, p. 25).

⁴ *Middle passage*: outra tradução possível seria *passagem incompleta*.

Bhaba (2003) afirma ainda que não se trata apenas de uma junção de histórias alternativas dos excluídos, que produziram uma anarquia pluralista. A análise do autor amplia a idéia de territórios alternativos de Haesbaert na qual:

O papel do espaço, hoje indissociável em suas perspectivas “natural” e “social”, pode ser interpretado tanto como “rugosidades” ou “constrangimentos”, que redirecionam os processos sociais e econômicos, quanto como referenciais inseridos na vida cotidiana e que perpassam nossas identidades coletivas. Assim, a espacialidade não joga apenas um sentido decisivo na realização das grandes estratégias político-econômicas da modernidade, como pode também corresponder ao *lôcus* fundamental para articulação e conformação de *territórios alternativos* (HAESBAERT, 2002, p. 81-82).

Bhabha (2003) questiona a idéia de alternativo cultural, enquanto vê que a mesma ainda se insere em uma matriz dominante e hegemônica, de comparativismo crítico, que parte de uma cultura nacional e outras em seu entorno, enquanto “comunidades imaginadas”, com raízes em um tempo vazio homogêneo de modernidade.

A esperada hegemonia dos processos de desterritorialização não se concretiza na totalidade. Assim, o poder simbólico, capitalista, moderno, eurocêntrico não consegue impedir que saberes subjugados, ou saberes dos oprimidos, se manifestem nas fraturas do espaço, ou no território usado, do cotidiano. Novas práticas sociais se manifestam no espaço e forjam, nas contradições simbólicas do processo de dominação, formas libertárias. “É na emergência dos interstícios — a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença — que as experiências intersubjetivas e coletivas de Nação [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (BHABHA, 2003, p. 20).

Os contrapontos simbólicos frente às novas condições da diáspora supõem a existência de condição de fronteira cultural entre a reprodutibilidade cultural e o embate e a negociação com as novas condições que se colocam no presente. A cultura que nessa condição se reconstrói forja “outro modo que não a modernidade”, culturas que Bhabha (2003) denomina de contra-modernidade pós-colonial. Tais culturas assumem feições que podem ser descontínuas ou contingentes com a modernidade, resistentes às suas opressivas tecnologias assimilacionistas, mas que evidenciam o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças. A tradição, como condição de fronteira, possibilita reinscrever o imaginário social, tanto da metrópole como da modernidade. A condição de fronteira da cultura solicita um encontro com “o novo” que não seja mais parte do *continuun* de passado e presente. Cria-se uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural (BHABHA, 2003).

As diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada; elas são os signos da emergência da comunidade concebida como projeto — ao mesmo tempo uma visão e uma construção — que leva a alguém para o “além” de si para poder retornar, com espírito de revisão e reconstrução, às *condições* políticas do presente. (BHABHA, 2003, p. 22)

A diáspora aparece enquanto metáfora, em que os sujeitos dispersos, por motivos políticos econômicos e culturais, tentam construir espaços de referência identitária, signos da emergência da comunidade como projeto e cultura dialogada, como elemento de identificação e re-territorialização (HAESBAERT, 2002).

Os emigrantes das áreas rurais do Brasil do século XX, por exemplo, redesenham o urbano, planejam os elementos e as funções de seus espaços de vida cotidiana, muitas vezes informais. São cidades dentro de outras cidades, com os becos, vias, *ruelas*, *escadas-vias*, *pinguelas-pontes*, *hortas em lages*, quintais agroecológicos urbanos etc.

Quilombos, terreiros de candomblé, quintais urbanos agroecológicos ou os movimentos sociais negros seriam exemplos de modos de apropriação territorial? Esse é um dos desafios analíticos que aqui se enuncia. Onde se constroem ou forjam identidades locais, regionais, nacionais fortalecidas não apenas pelos territórios de nascimento, mas também por territórios simbólicos do diálogo? Parece que a significação dessas territorialidades extrapola, em muito, seus limites físicos e sua utilização material. As horizontalidades reorganizam, assim, os territórios-rede (HAESBAERT, 2002). São leis, recortes territoriais e redes que se organizam no meio local e global.

CAPÍTULO 2

Rotas: entre povos, falares e folhas

Neste capítulo, busca-se compreender os diferentes caminhos seguidos pelo tráfico de humanos e os saberes das diferentes culturas africanas na diáspora, a partir do estudo etnolinguístico dos falares africanos no Brasil. Mapear a origem dessas etnias africanas que tiveram seus povos forçadamente migrados para o Brasil, no período do tráfico de africanos, tornou-se um grande desafio. Entretanto, isto se torna necessário para que se possa compreender a origem dos saberes negro-africanos das plantas a partir das matrizes culturais ou dos grupos étnicos africanos que contribuíram para essa cultura das plantas. Destacam-se os nagô e banto por serem representativos em termos da contribuição para a religiosidade de matriz africana no Brasil e em Minas Gerais.

As inúmeras interrogações sobre a origem dos afro-descendentes no Brasil resultam das lacunas históricas deixadas pela ciência moderna, que dispôs seus saberes a serviço do colonizador. Essa limitação alcança, inclusive, a ciência botânica, como resultado do neocolonialismo, tornando difícil identificar, com veracidade, a origem de plantas africanas, pois significa descolonizar a taxonomia científica moderna. Nesse sistema de classificação, desenvolvido por Linneu, o colonizador alterou as áreas de ocorrência natural das plantas, principalmente das que tinham sua origem em biomas tropicais africanos. Muitas dessas plantas foram renomeadas e reclassificadas como asiáticas ou originárias da Europa Mediterrânea.

Outro ajuste difícil de ser realizado é o da origem dos grupos étnicos africanos que vieram para o Brasil, uma vez que foram adulterados os nomes das etnias por uma série de eventos: trocaram-se os nomes das etnias por nomes de portos de embarque; renomearam-se os africanos por nomes dos proprietários do escravo no Brasil; registraram incorretamente por desconhecimento dos comerciantes de escravos de línguas africanas. Com isto, há uma grande limitação para refazer a *godwana*¹ simbólica de plantas, que unia os vegetais do continente africano à costa brasileira.

A principal forma que tem tornado possível este resgate dos saberes etnobotânicos tem sido pela pesquisa qualitativa a partir das histórias orais ou dos saberes da memória ancestral no Brasil

Os estudos da escravidão, por meio das histórias orais, aportam muito aos estudos do Atlântico Negro, uma vez que a escravidão é recente na memória dos brasileiros. Também não se pode deixar de considerar que os relatos orais devem ser cruzados com estudos históricos, principalmente no caso da sociedade brasileira, onde o eurocentrismo constrói o imaginário coletivo. É comum, ainda, os brasileiros se referirem

¹ Godwana remete a uma teoria das formações continentais que resultam do movimento das placas tectônicas, na qual, em tempo geológico, o continente africano e a costa americana estiveram unidas.

aos descendentes de africanos como descendentes de escravos, como se fossem sinônimos. Esse pensamento faz parte da mesma construção social racista presente na sociedade brasileira, que tenta colocar e cristalizar a condição de escravo ao negro. Um erro das evidências históricas da escravidão mundial, pois as diferentes sociedades “brancas” tinham escravos, como é o caso da escravidão romana, que ocorreu anteriormente à escravização dos africanos. Outro fato que não se pode desconsiderar é a presença de linguagens preconceituosas a favor do racismo no cotidiano dos brasileiros e na ciência. Parte disso decorre, possivelmente também, do fato do Brasil ter sido o último país da América a determinar a abolição da escravatura, em 1888, o que, do ponto de vista histórico, faz com que se possa considerar a escravidão brasileira como algo recente na sociedade brasileira. Portanto, aqui ainda é possível se encontra evidências da dinâmica cultural da escravidão, a partir de relatos dos descendentes desses africanos escravizados. Algumas falas que aparecem nos relatos durante as entrevistas realizadas para esta pesquisa refletem como o discurso equivocado de negro como sinônimo de escravo foi interiorizado na sociedade brasileira: “aqui somos descendentes de ex-escravos”, “os escravos tinham conhecimento das plantas”, “quando os escravos chegaram”.

A partir da década de 1980, o movimento social negro brasileiro exerce um papel importante na ruptura desse processo de naturalização do racismo, questionando inclusive a produção simbólica do racismo pela ciência moderna. Essas intervenções, segundo Cardoso (2002), foram fundamentais para a ruptura com o “mito de democracia racial brasileira”. Entretanto, o eurocentrismo científico da botânica parece ter permanecido intocado, segundo Carney (2001). As informações relativas às plantas africanas foram adulteradas, entre elas a origem, a distribuição nos ecossistemas (biogeografia) africanos e os saberes dos grupos étnicos africanos, relativos aos usos e beneficiamentos das mesmas — agricultura, medicina, farmácia. As origens étnicas também foram modificadas pelo tráfico. Muitos grupos de africanos foram renomeados com o nome do porto de comércio, assim, por exemplo, o grupo étnico *fon* foi denominado de Angola, que era o nome do porto de venda.

Essas informações produzidas a partir de uma ciência eurocêntrica supõem, então, rupturas com os mitos produzidos a partir do pensamento colonialista. Supõe, também, o trabalho com outros campos do saber, com outras premissas na produção do conhecimento dos africanos sobre as plantas. O tráfico de africanos no Atlântico, segundo Carney (2001), representou não só o traslado de pessoas, mas de sujeitos sociais. Significou o traslado de culturas e de suas plantas, da etnobotânica na qual o sistema “vegetal e homem” aparece mediado por simbologias e representações de

mundo. Esses saberes etnobotânicos constituem-se em saberes e práticas sociais africanas diversas que se manifestam até hoje, na diáspora, a exemplo dos terreiros de candomblé, sejam de nações ioruba-nagô, jeje ou angola.

No Brasil, e especialmente em Minas Gerais, esses saberes também podem ser vivenciados através das plantas, seja no vocabulário, seja nos ciclos econômicos, nos sistemas de curas, na alimentação ou nas expressões de religiosidade. O patrimônio cultural evidenciado pelos saberes dos africanos na diáspora permitiu traçar uma rota cultural do Atlântico, África-Brasil, desses saberes etnobotânicos, em diferentes espacialidades, a partir dos terreiros de candomblé da Região Metropolitana de Belo Horizonte. As plantas aparecem como mediação, ou melhor, como base de contextualização política dos saberes africanos produzidos nesses espaços.

Apesar do contexto desfavorável em termos da veracidade das informações em relação às etnias e plantas africanas migradas para o Brasil, e em especial para Minas Gerais, merece destaque a contribuição dos estudos etnolinguísticos a partir dos terreiros de candomblé, pois esse ritual é identificado como um ritual de folhas e de comunicação com as divindades da natureza. Também nesses terreiros, ainda se utilizam as línguas ou vocabulários africanos como banto, ioruba e jeje.

As línguas foram instrumentos importantes de dinamismo cultural tanto favorecendo processos identitários como promovendo rupturas culturais. Em casos de algumas manifestações culturais, como as religiões de matriz africana, os rituais litúrgicos, como nos terreiros de candomblé, promoveram novas territorialidades, resignificações e a união de grupos funcionando como fator identitário e reconstruindo novas leituras culturais a partir de elementos comuns. Em outros casos, a política de reconhecimento da língua como elemento identitário também se tornou fator de dispersão e de rupturas culturais, uma vez que muitos comerciantes de escravos africanos tinham como estratégia separar grupos étnicos e até famílias, de forma a evitar a comunicação e possíveis sublevações ao regime escravista. Entretanto, mesmo sob essa política de dispersão, houve uma reconversão lingüística, produzindo um conjunto de “falares” de origem africana, em diversos espaços, inclusive na língua brasileira. As línguas de uma etnia também foram sofrendo a influência de outras, como é o caso do ioruba e do banto, que terminaram por incorporar elementos de outras línguas, como fon, ewa, entre outros.

Os estudos dos vocabulários a partir das religiões de matriz africana, em especial o candomblé e a umbanda, têm sido importantes na re-construção das inter-relações culturais Brasil-África, principalmente porque em alguns desses terreiros ainda se utilizam línguas ou vocabulários africanos ioruba na classificação de plantas, como exemplo,

peregum (*Dracaena spp*), obi (*Cola acuminata*), ou em banto, kitoco, mama-cadela, feijão-guandu, feijão-fradinho, entre outras.

2.1. Aproximações: origem dos africanos e os saberes das plantas

Alguns autores, como Parés (2006), reconhecem que a identificação das “nações” africanas que vieram para o Brasil não é algo de fácil delimitação. As razões se devem ao fato de que o termo “nação” foi utilizado nos séculos XVII e XVIII, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias européias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos e populações autóctones.

O uso inicial do termo “nação” pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina (PARÉS, 2006, p. 23).

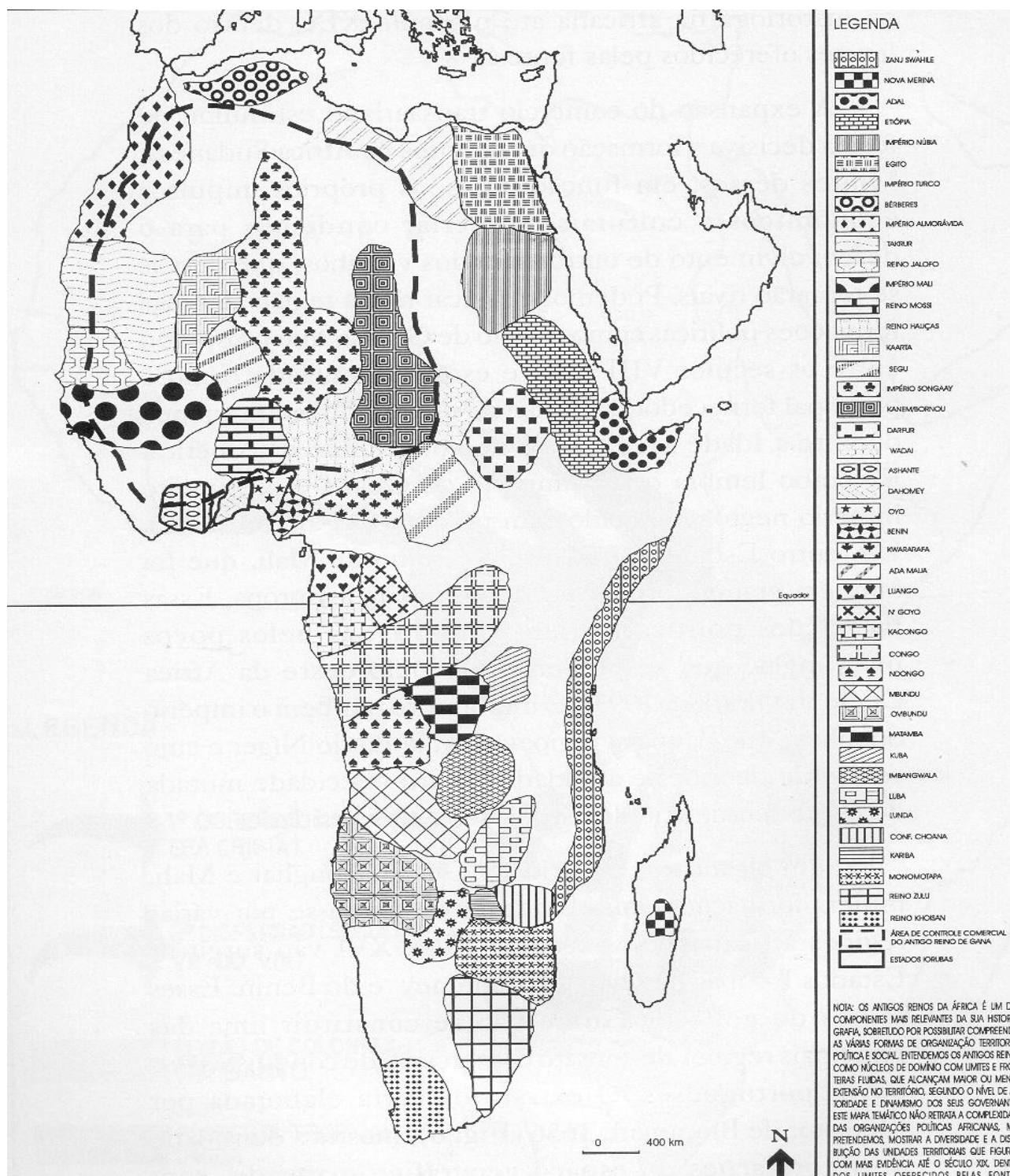
Outras limitações são de ordem política e cultural, uma vez que a atual divisão política dos países não corresponde aos limites existentes no período do tráfico de africanos escravizados.

Basta lembrar que anteriormente a 1875 o continente africano tinha seus limites estabelecidos segundo as diversas etnias, como se apresenta no Mapa 2. Após esse período, ocorrem as sucessivas invasões européias no continente africano, principalmente após a primeira Guerra Mundial, gerando mudanças e criando novas fronteiras políticas. Novos países são criados a partir de divisões determinadas pelos governos europeus, não respeitando as etnias e línguas comuns existentes nos territórios.

O mapa que se segue mostra a distribuição das etnias na África até o século XVIII, no qual se pode confirma a diversidade étnica presente na naquele continente.

Mapa 2

África: estrutura espacial dos principais estados e formações políticas até o século XVIII — fronteiras aproximadas

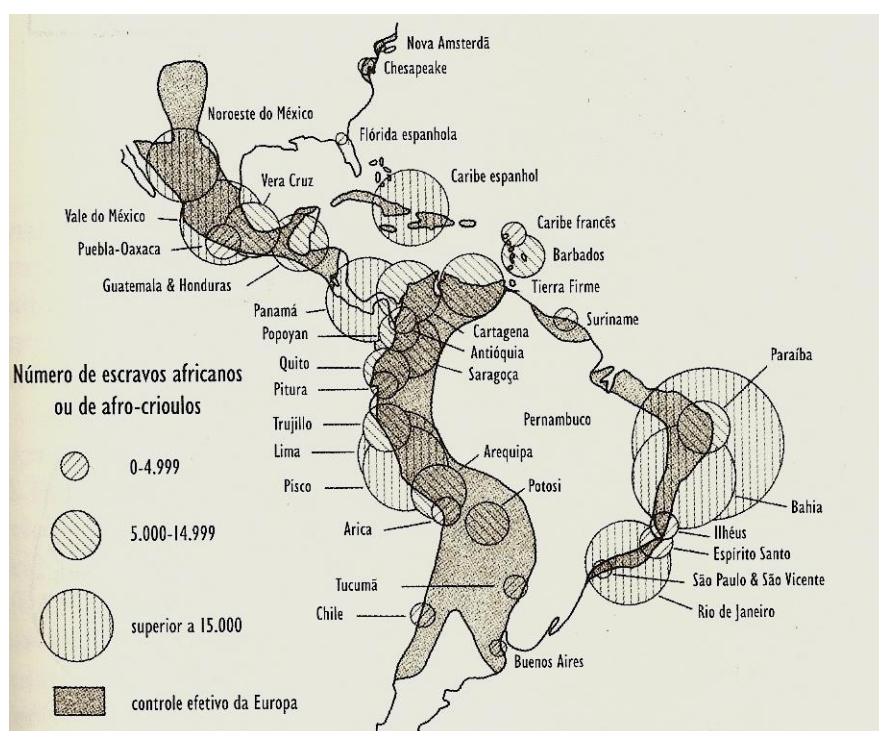


Fonte: Anjos (2005).

Em relação às dificuldades em delimitar as áreas geográficas das etnias que foram retiradas para serem escravizadas no território brasileiro, autores, como Thornton (2004), fazem algumas aproximações e observam que o Brasil é o país que recebeu maior número de africanos. Em 1650, segundo o esboço produzido na época, da geografia pré-colonial, “sem referências adequadas para se estabelecer com precisão o modo pelo qual as fronteiras das unidades foram documentadas” (THORNTON, 2004, p. 15), vê-se que na América, o Brasil e as ilhas caribenhas eram os que tinham maior número de população de origem africana.

Mapa 3

Esboço da distribuição da população de origem africana nas Américas – 1650



Fonte: Thornton (2004, p. 13).

Os primeiros africanos vieram da região da Guiné Portuguesa, uma zona que possivelmente se estendia do Senegal até Serra Leoa — então denominada Costa da Malagueta. Essa população se dirigia aos canaviais, principalmente na Bahia e em Pernambuco, e era em sua maioria das etnias fulas e mandingas. Esses africanos “da Guiné”, também foram trazidos como escravos quando Portugal partiu para a conquista da Amazônia (CARNEIRO, 1948).

A análise das interfaces entre os ciclos econômicos e as etnias no período do tráfico de africanos pode ser feita também a partir da leitura dos principais acontecimentos históricos e econômicos, como o fez a etnolinguista Yeda de Castro (2001). A partir de estudos nas aduaneiras subsistentes de Goulart (1949), a autora estabelece uma relação entre os ciclos do tráfico de africanos, sua direção entre determinadas regiões da África e do Brasil, e os números aproximados de importação para cada ciclo econômico. A partir desses ciclos, é possível fazer aproximações dos saberes das plantas por parte dos africanos, uma vez que a maioria dos ciclos, com exceção da mineração, contou com o conhecimento da etnobotânica.

Os ciclos de comércio de partes de plantas *in natura* (sementes) ou beneficiadas (tabaco, cana de açúcar, algodão) aparecem em diversos momentos direcionando rotas e acontecimentos históricos.

Quadro 1

Ciclos do tráfico e sua direção entre determinadas regiões da África e do Brasil, e números aproximados de importação para cada ciclo

Ciclos	Acontecimentos		Denominações
	Internos (Brasil)	Externos	
Séc. XVI Guiné (toda costa atlântica) ± 30.000	Posse e desbravamento da terra. Introdução da cana de açúcar, do gado, e engenhos. Escravidão indígena. Fundação da cidade de Salvador, primeira capital da América Portuguesa.	1482, construído o forte da Mina, na costa de Gana. Tráfico já existente para Portugal, desde o séc. XV. Desastrosa tentativa de evangelização no Reino do Congo.	Negro da Guiné Negro da Costa Negro do Congo Gentio da Guiné Gentio da Costa
Séc. XVII CONGO-ANGOLA ±800.00	Economia açucareira no Nordeste. Invasões de franceses e holandeses. Destruição de Palmares. Plantio de tabaco no Recôncavo baiano e da fabricação de fumo - decorda. Descoberta das minas na Bahia, Minas Gerais e Goiás.	Comércio de escravos feito através de pombeiros. Decadência do congo e concentração do tráfico em Luanda, depois Banguela. Enviada da Bahia esquadra para desocupação de Luanda pelos holandeses, em 1637. Início do tráfico no Golfo de Benin.	Congos Angolas Cabindas Benguelas Mandingas Minas
Séc. XVIII Costa da Minas (ao longo de Gana, Togo, Benin). ± 2.500.000	Companhia do Grão Pará e Maranhão e o comércio do algodão. Aumento na produção e exportação do fumo- decorda da Bahia para o Daomé. A corrida para as minas. Introdução maciça de Jeje e minas. Transferência da capital para o Rio de Janeiro. Importação maior de Mulheres. Tráfico com Moçambique.	Dependência comercial com o forte da Mina. Concorrência com França, Holanda, Espanha e Inglaterra. Em 1721, é construído o forte de Uidá com o aumento do tráfico no Golfo de Benin. Comércio de Fumo e de escravos feito com os régulos locais por crioulos da Bahia, ali estabelecidos.	Angolas Congos Cabinda Benguela Jeje Minas Ardrá Savalus Nagôs Moçambique Quelimanes
Séc. XIX Baía de Benin, Angola e Contra-Costa. Tráfico interno ±1.500.000	Família Real no Rio de Janeiro, feita capital. Abertura dos portos, desenvolvimento urbano e introdução maciça de oeste-africanos nas cidades. Revolta de negros islamizados ou malês na Bahia. Fim do tráfico transatlântico, cerca de 1850. Tráfico interno até a abolição da escravidão em 1888. Comércio de Produtos- da - costa e retorno de africanos libertos e descendentes para a África Ocidental, via Lagos.	Avanço do islamismo com guerras interétnicas na Nigéria. Destruição de Oyó, em 1830. Lagos como centro do protetorado inglês e do comércio de produtos - da- costa com a Bahia. Os agudas e as comunidades brasileiras fundadas na Nigéria, Benin e Togo, pelos retornados. "Suspensa, "em 1903, a linha de barcos" Brazil-Lagos"	Angolas Congos Jeje Mahis Nagôs Hauçás Grunces Canures Tapas Bornus

Fonte: Goulart (1949) *apud* Castro (2001).

Nos anos de 1600-1700, o Atlântico passa a ser o cenário do tráfico de seres humanos escravizados, respondendo por 60% das exportações da mão-de-obra escrava africana.

Tabela 1
Exportações estimadas de escravos da África, 1500-1800

Setor	1500-1600	%	1600-1700	%	1700-1800	%	Total	%
Mar Vermelho	100.000	9,3	100.000	4,4	200.000	2,7	400.000	3,7
Saara	550.000	51,0	700.000	31,1	700.000	9,5	1.950.000	18,2
África Oriental	100.000	9,3	100.000	4,4	400.000	5,4	600.000	5,6
Atlântico	328.000	27,8	1.348.000	60,0	6.090.000	82,4	7.766.000	72,4

Fonte: Lovejoy (2002, p. 90).

Esses fluxos resultantes do tráfico de humanos escravizados são crescentes, principalmente de 1500 a 1800. O Atlântico toma uma dimensão socioespacial e política de organização de novas relações sociais, chegando, entre 1700 e 1800, a totalizar 72% das migrações forçadas. Mesmo que no século XX a escravidão ainda existisse, os 27 milhões de escravos do mundo representam menos de 0,5% da população na era contemporânea, ou seja, muito menos do que os 95% da população mundial “de não livres” no século XVIII (ELTIS, 2003, p. 16).

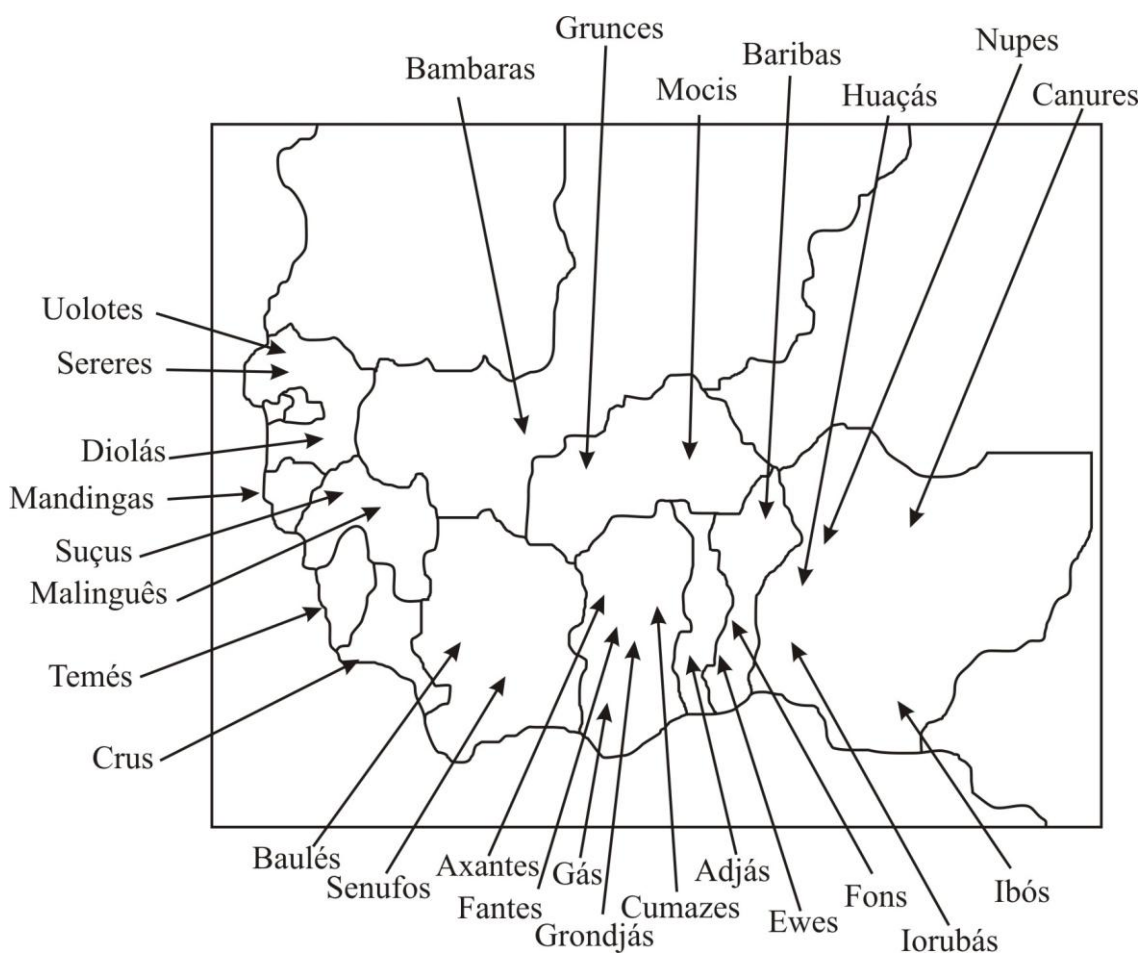
O processo da escravidão nas Américas obrigou 15 milhões de pessoas a emigrarem forçadamente de suas terras africanas. No período colonial, o Brasil evidencia-se como um grande receptor de mão-de-obra africana. Durante o período colonial, de 1600 a 1700, o Brasil se torna o país que mais recebia africanos com destino ao trabalho escravo. Estima-se, segundo Cardoso (2002), que 40% do contingente de africanos escravizados vieram para o Brasil. Esses dados talvez expliquem parte da realidade atual, na qual o Brasil é o país com maior população negra fora da África ou o segundo país em população negra do mundo (ANJOS, 2005).

Da diversidade da população africana migrada forçadamente para o Brasil pelo tráfico de escravos, Fonseca Junior (1993) reconhece que eram cerca de 280 etnias diferentes, das quais ele destaca: os mushi-congos, benguelas, cabindas, enbembos, iorubas, ijeshás, óyós, haussas, mandingas, fantis, ashantis, minas, fons, mahiis, ijebus, fulanis, ibos, krobos, bantos, zulus. O Mapa 4 apresenta algumas etnias no século XVIII,

na África Ocidental, anterior ao reparto da África pelos colonizadores europeus, produzindo o mapa político atual do continente.

Mapa 4

Área aproximada de distribuição das etnias na região da África Ocidental



Evidências comprovam que, de 1400 até 1800, o continente africano, principalmente no Golfo de Benin e África Central, perdem um contingente importante de sua população. Fonseca Junior (1993) afirma que 10 a 12 milhões de negros africanos foram trazidos para o Brasil Colônia/Império e Paiva (2006) se remete a quatro milhões e quinhentos mil escravos saídos legalmente pelos portos africanos.

Tabela 2**Tráfico de escravos africanos em direção às Américas - séculos XVI a XIX**

Região	Porcentagem de escravos africanos
América portuguesa	38%
Caribe britânico	17%
Caribe Frances	17%
América espanhola (continente e ilhas)	17%
América britânica e francesa (continente)	17%
Caribe Holandês, dinamarquês e sueco	5%
Total Geral	100%

Fonte: Paiva (2006).

Apesar da variação dos números relativos à quantidade de seres humanos traficados, os diversos autores são unânimes em reconhecer, que ao afinal de trezentos anos de tráfico negreiro internacional uma porcentagem importante desse contingente de africanos chega a América e o maior destinatário era o Brasil.

Tabela 3**Quantidade aproximada de escravos entrados no Brasil**

Século XVI	50.000
Século XVII	600.000
Século XVIII	1.900.000
Século XIX	2.000.000
Total	4.550.000

Fonte: Paiva (2006).

Tabela 4**Exportações de escravos da África: o comércio atlântico**

Período	Número de escravos computados	Porcentagem
1450-1600	409.000	3,6
1601-1700	1.348.000	11,9
1701-1800	6.090.000	53,8
1801-1900	3.466.000	30,6
Total	11.313.000	100,0

Fonte: Lovejoy (2002).

Os destinos dos africanos escravizados são Brasil, Cuba e Estados Unidos. O Brasil recebe povos africanos de etnias diversas, como os iorubas, também denominados nagô, banto, jeje (LOPES, 2004).

A estimativa precisa do contingente populacional étnico africano migrado forçadamente para as Américas como resultado do processo de escravidão é de difícil avaliação. No caso brasileiro, a queima de documentos e arquivos feitos pelo governo brasileiro, em 1851, sob ordens do então presidente, Ministro da Economia Rui Barbosa, limitou os estudos da diáspora africana, principalmente os que se referem às origens das etnias africanas. Outro fator importante foi o tráfico clandestino de escravos de origem africana que se seguiu meio século após o estabelecimento do decreto jurídico da sua extinção. “É difícil avaliar o número total de escravos assim transportados, após a “filantropia” iniciativa do padre Las Casas. As cifras variam enormemente. A Enciclopédia Católica fala de doze milhões, e outras fontes chegam a mencionar cinquenta milhões” (VERGER, 2000, p. 20).

Os trabalhos que deram maior contribuição para os estudos etnológicos, da *geografia do sagrado* e os fluxos e refluxos África-Brasil, segundo Cossard (2008), foram os de Pierre Fatumbi Verger (1995) e Roger Bastide (1972).

Pierre Fatumbi Verger mostra como, na Bahia, após a chegada de uma primeira leva de escravos, vindo do Golfo de Guiné, no início do século XVI, o tráfico se organizou com o Congo e com o norte de Angola; isto porque os portugueses perderam, em 1637, o forte de São João da Mina, na luta com os holandeses. Os bantos de Angola eram excelentes agricultores e forneciam mão-de-obra de qualidade. Foram, então, importados em grande escala, e pode-se dizer que deixaram uma marca indelével de sua cultura no novo país (COSSARD, 2008, p. 25).

Neste trecho do texto de Cossard (2008), há uma confirmação de que o tráfico tinha critérios de seleção de saberes, nesse caso dos saberes dos bantos, que possuíam um conhecimento de agricultura em savanas. Outras etnias são selecionadas pelo conhecimento da medicina tropical, como os iorubas e bantos que aparecem nas pesquisas de Verger (1995), como conhecedores da etnomedicina e fitoterapia.

Verger conseguiu reconstruir a história da dinâmica do tráfico e fornecer informações fundamentais para se compreender esse processo histórico que foi a escravidão africana, em termos culturais. Outro dado importante em sua análise é a inseparabilidade Brasil – África em termos da etnobotânica. Em sua obra *Ewé - o uso das plantas na sociedade ioruba*, Verger (1995) se dedica ao estudo do sistema ioruba de classificação das plantas, partindo do reconhecimento dos sistemas de curas e sistemas de representação social a partir mitologia das plantas.

Os iorubas habitam as florestas do sudoeste do estado da Nigéria e parte da República do Benin, portanto, eram conhecedores das formações florestais tropicais. Correspondem a um dos povos mais importantes da África Ocidental, da África Negra, que imprime grafias importantes no espaço do Novo Mundo, pois deles se originam manifestações culturais na América, entre essas o culto aos orixás, denominado candomblé, batuque ou Regla em Cuba. Manifestações que têm como princípio mágico as plantas na maioria de seus rituais. Povos pertencentes a tradições antigas e com fortes símbolos de ancestralidade.

Antes da colonização inglesa, a nação loruba constituía uma federação de cidades-Estado tendo como centro Ilê - ifê vindos do Leste, sob a liderança de um chefe guerreiro chamado Odudwa (Odudua). É difícil estabelecer com exatidão a época dessa migração, mas a arqueologia estima que ela tenha ocorrido entre os anos 500 a.C. e 400 de nossa era (LOPES, 2004, p. 344).

2.2. Minas Gerais: africanos e suas línguas

A quantificação do número de africanos migrados, por etnias, para o estado de Minas Gerais, apresenta limitações ainda maiores dentro dos estudos antropológicos e geográficos em geral. Inicialmente porque uma grande parte dos estudos sobre a diáspora no Brasil parte do referencial da presença dos africanos na Bahia, com escassos dados sobre a distribuição dos mesmos em Minas Gerais. A análise a partir da Grande Belo Horizonte também amplia o grau de dificuldade, principalmente quando se busca a origem lingüística.

O referencial da origem das etnias africanas em Minas Gerais foi trocado pelo nome dos portos de comercialização. Assim, muitas etnias africanas foram renomeados segundo o porto de embarque. Dessa forma, o porto de Angola, como citamos anteriormente, que teve um número importante de embarques de africanos, passa a nomear outras etnias que não eram desse grupo Angola. Existem pequenas diferenciações devido às designações dadas, além das diferentes formas de registros inventariados que também sofrem modificações, pois eram coletados oralmente e anotados por pessoas que geralmente não conheciam as línguas africanas, que, aos olhos do colonizador, eram dialetos e não línguas.

Tentou-se tomar como referencial alguns historiadores e etnolinguistas para uma aproximação dos grupos étnicos africanos em Minas Gerais. O quadro geral produzido por Paiva (2006) apresenta algumas das etnias levantadas a partir dos testamentos e inventários em algumas Comarcas de Minas Gerais. Nesse quadro, se verifica a presença dos nagô em Minas Gerais anteriormente a 1720.

Quadro 2

Etnia dos escravos africanos nas Minas Gerais, durante o século XVIII, a partir dos testamentos e inventários post-mortem — Comarcas do Rio das Velhas (1720-1784) e do Rio das Mortes (1716-1789)

Região Africana	Etnias dos escravos
África Ocidental	Cabo Verde, Fula, Mina, Nagô e Sbaru, às quais ajunto Costa do Marfim, Guiné e Nação Courana.
África Central Atlântica	Angola, Basa, Bemba, benguela, cabinda, Cassange, Congo, Ganguela, Massangano, Monjolo, Muhembé, Mutembo, Quissama, Rebolo e Xamba, às quais ajunto São Tomé.
África central da Costa do Índico	Moçambique
Indefinida	Xará, às quais ajunto nação Fam*, Cobu*, Nação ladano, Nação Cambudá, Bique, Moconco.

Fonte: Paiva (2006).

O próprio autor da pesquisa confirma que o termo “Fam” pode estar incorretamente grafado. Possivelmente se refira a Nação Fon, que ocupava a área do antigo Reino de Daomé (atual República Democrática do Benin). O termo “Cobu” pode ser uma alteração do termo “Kuvu”, nome dado a um rio ao sul de Luanda. A troca da letra V pela letra B aparece em diversos documentos setecentistas, tanto portugueses quanto nas colônias (PAIVA, 2006).

Assim, o quadro revela a presença de uma mistura de nomes de portos onde eram vendidos na África e origem étnica.

Mapa 5
Distribuição das etnias africanas na diáspora brasileira por estado

ESBOÇO DE MAPA ETNOLÓGICO AFRICANO NO BRASIL

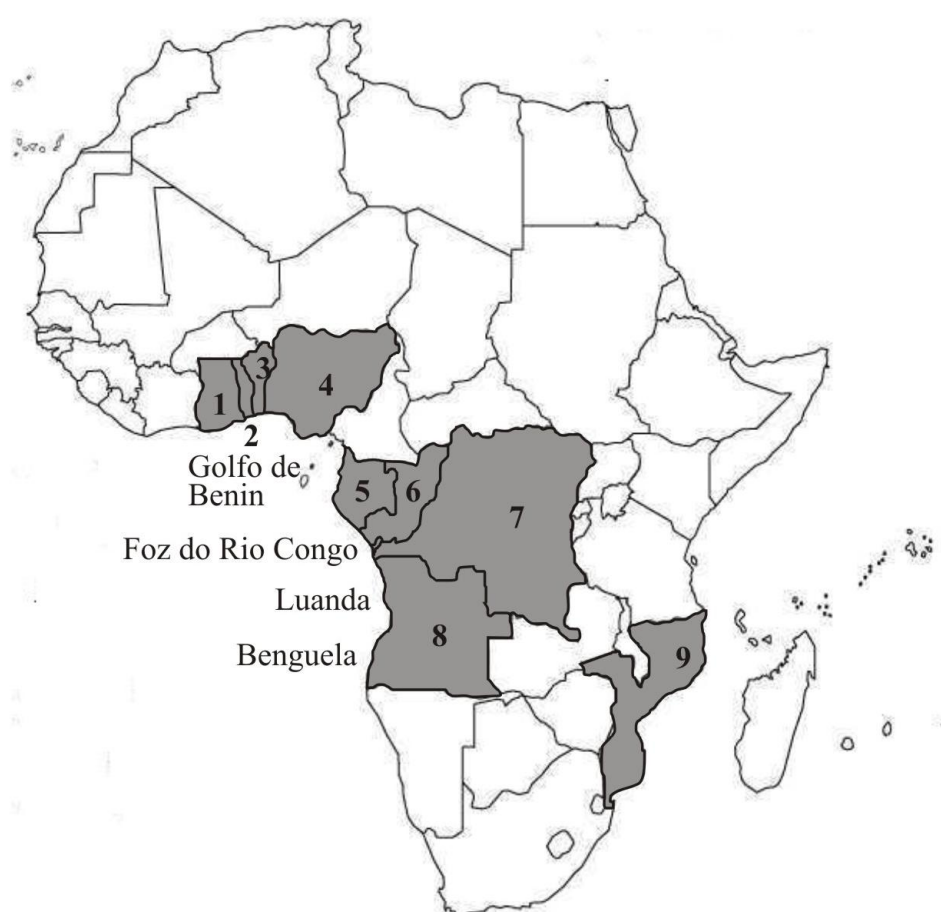


Atividade Principal	Século de introdução maciça			
	XVI	XVII	XVIII	XIX
Agricultura	B	B/J	B/J/N	B/J/N
Mineração			B/J	
Serviços urbanos				B/J/N/H

Fonte: CASTRO (2005)

Os principais portos de comércio e embarque descritos por Castro (2001) como regiões de embarque ou lugar de extração *do cativo* estão representados no Mapa 6 e na listagem a seguir.

Mapa 6
Esboço de mapa com áreas de concentração do tráfico



**ÁFRICA OCIDENTAL
(REGIÃO KWA)**

1. Gana
2. Togo
3. Benin
4. Nigéria

ÁFRICA BANTO

5. Gabão
6. Congo-Brazzaville
7. Congo-Kinshasa
8. Angola
9. Moçambique

Fonte: CASTRO (2005)

- São Tomé: ilha situada abaixo do Golfo da Guiné, foi um dos mais importantes entrepostos no tráfico e mercado de escravos para o Brasil;
- Molembo e Cabinda: de Cabinda;
- Loango: reino costeiro do povo *vili* ou *fiote*, antigo tributário do reino do Congo, situado ao norte do atual Congo-Brazzaville;
- Ambriz, Ambrizete: norte de Luanda;
- Benguela e Moçâmede: costa sul de Angola;
- Amboim e Caçanje: interior de Angola;
- Quelimane: de Moçambique.

Essas diferentes nações africanas, com suas respectivas línguas, podem ser encontradas em rituais dos terreiros no Brasil, e em Minas Gerais, como mostram os relatos dos entrevistados. Algumas comunidades de terreiro ainda chamam os filhos-de-santo em língua africana, principalmente em terreiros da nação angola, cuja a língua é banto. Já os terreiros da nação ketu, utilizam vocabulários em iorubá-nagô, nomeando rituais e plantas.

Algumas nações do candomblé aqui em Minas Gerais usam chamar os filhos-de-santo por seu nome africano — *dijina*² — que é a palavra “nome” em angola, ou *orúko*³ que significa “nome”, na nação ketu-nagô. Mas nas casas de ketu chamamos pelo nome africano só nos rituais (Babalorixá Henrique de Oxalá, Betim, 2006).

O nome ou orukó, como é denominado em ketu, foi elemento de luta pelos Movimentos Negros tendo como referencial o candomblé, uma vez que a primeira coisa que os traficantes faziam no processo de comercialização era a retirada do nome dos africanos e a substituição pelo nome que desejasse o proprietário do escravo. Entretanto, nos terreiros de ketu, angola ou jeje, pode-se hoje presenciar a comunicação entre os membros nestas línguas ou em vocabulário importado das mesmas, o que confirma a expressão de Verger (1995), segundo a qual onde houve escravidão houve resistência.

² Dijina: da língua quimbundo, a palavra *dijina* significa nome. Nos candomblés de nação angola, da língua banto e na umbanda, nome iniciático pelo qual será conhecido o filho ou filha de santo após a feitura (LOPES, 2003).

³ Orukó: do iorubá *orúko*, significa nome.

2.3. No Oceano Atlântico: tantos falares, tantos iorubas e bantos

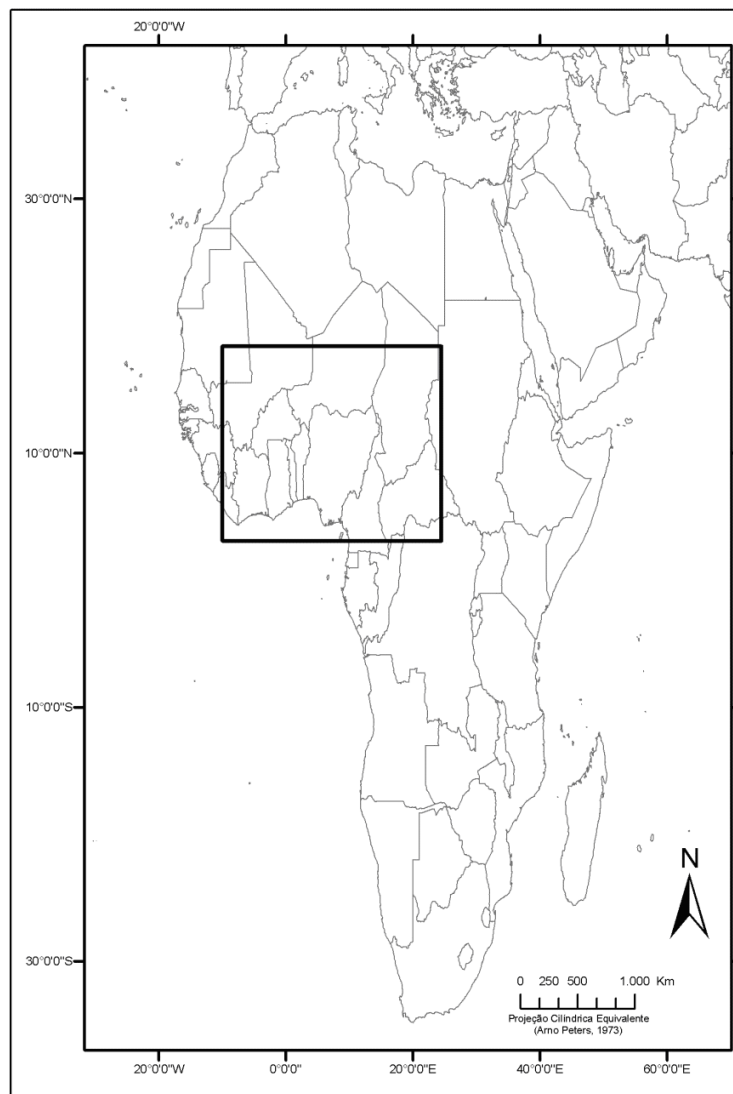
As aproximações a partir dos estudos etnolinguísticos têm colaborado para avaliação mais aproximada dos grupos étnicos africanos que vieram para o Brasil. Castro (2001) realiza estudos sobre o influxo, cujo foco é o falar africano importado pelo português do Brasil e corrente através de diferentes contextos socioculturais dos falares baiano. Castro (2001) estuda a linguagem do português regional da Bahia e a de uso cotidiano dos seguidores dos candomblés, estudando sua língua cerimonial e verbalizada nos casos de transe e possessão.

A língua ioruba, segundo Castro (2001), está constituída de vários *falares* regionais, pouco diferenciados, e concentrados nos territórios da Nigéria ocidental (Egbás, Oiós, Ijexás, Ifés, Ondos, Ibadãs, Oxobôs) e no Reino de Ketu, no Benin Oriental. De acordo com Santos (1986), esses povos foram denominados de “afago” pelos seus vizinhos, termo que afinal tornou-os conhecidos no Brasil como nagô.

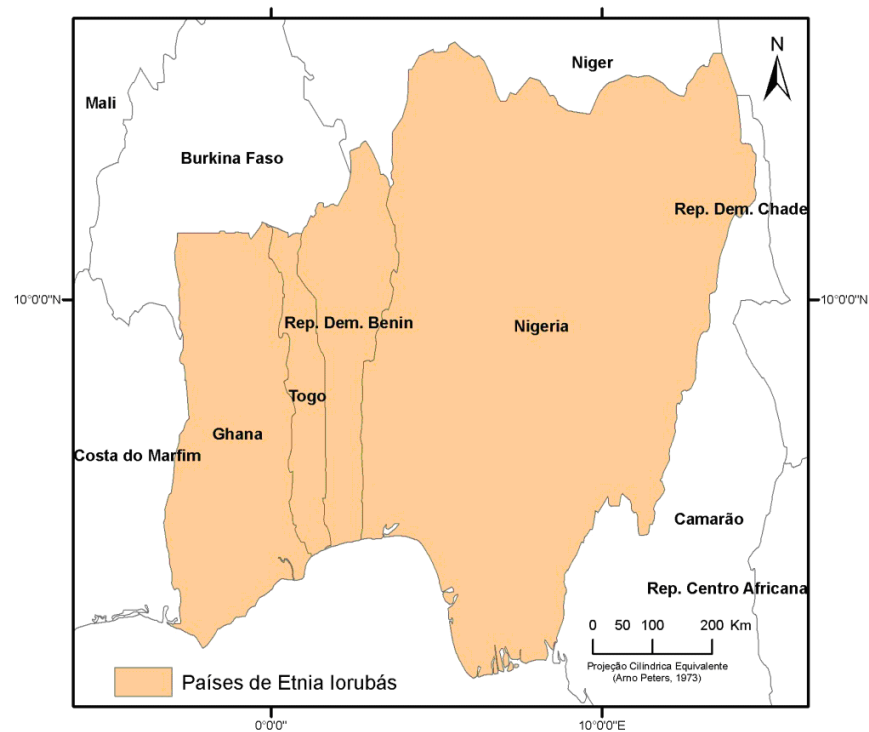
A complexidade que envolve a denominação da etnia nagô, sinônimo para alguns autores de ioruba, é confirmada por Elbein Santos (1976). O nagô também é conhecido como o povo de fala ioruba, denominado no candomblé como da nação ketu. Inicialmente, os grupos reconhecidos por Santos (2005) como nagô foram os últimos africanos a se estabelecerem no Brasil, chegando entre fins do século XVII e início do século XIX. Entretanto, os dados encontrados por Paiva (2001) em registros de testamentos, revelam a presença dos nagô em Minas Gerais, na comarca, desde 1710, mesmo que não tenha registros das manifestações de culto aos orixás.

Muitos dos nagô que vieram a partir de 1800, não vieram na condição de escravos e, sim, de comerciantes ligados ao tráfico de tabaco, ou refugiados de guerra, como a da invasão do antigo reino de Daomé. Talvez essa condição tenha facilitado a reprodução de sua religiosidade no Brasil.

Nei Lopes (2004) relata que a cultura ioruba, etnônimo que originalmente referia-se apenas ao povo do reino de Oyo, atualmente nomeia vários subgrupos populacionais. O Mapa 7 apresenta a distribuição dos iorubas nos atuais países do continente africano.



Ocorrência da Etnia Iorubá no Continente Africano



Autor: Angela Maria da Silva Gomes
Data de Elaboração: Junho de 2007
Fonte: Base Cartográfica Biblioteca ArcGis 9.1

A partir do Mapa 7, tem-se a distribuição espacial iorubana atual, da seguinte forma: Ana ou Ifè e Isha, na fronteira Togo-Benin; Idasha, em um enclave no Benin; Shabe e Ifonyn ou Efá, ao longo da fronteira Benin-Nigéria; Awori, Egbado e Egba, localizado na antiga província de Abeokuta, hoje estado de Ogum (Ogum); Ijebu, na província de Ijebu; Oyó, Ondo e Owo na província de Obadan; Ifé e Ijesja (Ijexá), no estado de Oshun (Oxum); Ilje e Ekiti, dentro do estado de Ondo; Igbomina em Ilorin, no atual estado de Kwara.

No século XVII, as invasões territoriais na região da África ocidental, de uma etnia sobre a outra, também foi um dos motivos da difícil delimitação entre os iorubas inicialmente no continente africano e esses povos denominados de ketu.

Os ataques contínuos dos daomeanos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos Fulani sobre Oyo, a capital do reino ioruba, [...] tiveram como resultado a captura e, em seguida a venda de numerosos grupos Egba, Egbado e Sbè, particularmente dos Ketu, embargados em Huida (Ajuda) e em Cotonu (SANTOS, 1975, p. 28).

2.3.1. Os falares banto

O grupo banto, dentro dos grupos lingüísticos africanos, tem uma importância significativa na formação dos padrões identitários negro-africanos da diáspora. Os banto foram, segundo Castro (2001), os primeiros grupos a serem estudados por pesquisadores estrangeiros. Do ponto de vista lingüístico, o termo banto, inicialmente “bantu”, nomeava uma família linguística oriunda de um tronco comum, o protobanto, falado há três ou quatro milhões de anos atrás. Mais tarde, o termo passou a denominar 190.000.000 de indivíduos, localizados abaixo da linha do Equador, distribuídos em uma área de 9.000.000 km². As áreas dos povos de língua banto englobam atualmente os países da África Central, Oriental e Meridional entre esses: República Centro-Africana, Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo-Brazzaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa) Zâmbia, Burundi, Ruanda, Uganda, Quênia, Malawi, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul (CASTRO, 2001).

Greenberg *apud* Castro (2001) afirmou em 1955 que as línguas do grupo banto e as línguas oeste-africanas ou “sudanesas ocidentais”, formam uma única e grande família

linguística à qual se deu o nome de Niger-Congo. Castro segue o sistema de classificação que apresenta quatro troncos linguísticos na África, subdivididos em grandes famílias, com diversos ramos, grupos e subgrupos. Neste sistema lingüístico, o banto se colocaria no Congo-Cordofaniano, no ramo Benue-Congo da família Niger-Congo (CASTRO, 2001).

Castro (2001) reconhece que outro estudioso da língua banto, M. Guthrie, discorda da existência de parentesco linguístico entre o banto e as línguas oeste-africanas, considerando essas semelhanças como mero “bantuismo”. Segundo o autor houve incorporação de traços banto, resultante de processos migratórios das comunidades que viviam nas savanas ao Norte da Floresta Equatorial, entre o rio Ubangui e o lago Chade, que eram falantes pré-banto. A teoria da trajetória linguista banto na visão de Güthrie é relatada por Castro:

Em seguida a uma pressão vinda do nordeste, alguns membros desta comunidade emigraram para o oeste onde foram absorvidos por outras comunidades e perderam sua língua própria, deixando dela apenas alguns traços (bantuismo). Já outro grupo, provavelmente ribeirinho, escapou seguindo o curso dos rios na floresta equatorial, chegando, enfim, ao sul dessa floresta, onde se instalou, num centro que corresponde provavelmente ao atual norte da região Xaba no Congo-Kinshasa. É este núcleo que constitui, segundo Güthrie, o centro protobanto e, a partir daí, os bantos iriam se dispersar em duas direções para o norte e para o sul (CASTRO, 2001, p. 26-27).

O importante é que ambos os autores reconhecem a origem do banto no oeste africano. Para Castro (2001), a teoria que explica a relação existente entre as línguas bantas e as do oeste africano será mais bem desenvolvida por Greenberg. A partir das famílias linguísticas que englobam os bantos, é possível, a partir da teoria de Greenberg, refletir sobre o processo de migração desses povos e os troncos lingüísticos que se originam.

Em 1938, *Africanos no Brasil*, de Nelson Senna é um pequeno estudo sobre a influência “na linguagem e nos costumes do povo brasileiro”, com alguns termos de evidente origem banta associados a algumas das nossas manifestações folclóricas. Já em *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, de 1944, segunda edição de 1964, Aires da Mata Machado Filho nos dá notícia de um “falar africano” na localidade de São João da Chapada, ao norte de Minas Gerais, com um repertório de 219 importações lexicais do banto, a maioria, precisamos nós, de étimos do umbundo (CASTRO, 2001, p. 57).



Nestes desenhos são retratadas as mulheres quitandeiras, que além de venderem doces e frutas nas ruas, também eram benzedeiras. Segundo Paiva (2004), sempre estavam com um conjunto de materiais místicos junto ao corpo. Supostamente, esses balangandans devem estar próximos do que são os assentamentos de Orixás na cultura nagô. Os assentamentos são objetos simbólicos em miniatura que representam a síntese das formas principais de Orixás e Voduns cultuados no candomblé e no xangô. Em relatos dos Babalorixás descrevem-se esses objetos como correntes do ibá, que reúne miniaturas de atributos das ias, como lemanjá, Oxum e Iansã. Na corrente de lemanjá, por exemplo, vêm peixes, colheres, garfos, pentes, travessas para cabelo, facão e espada. Suas miniaturas em geral são douradas. Esse é mais um exemplo da presença nagô no Sudeste do Brasil, antes de 1800.

Conjuntos de materiais utilizados por mulheres negras escravas associados à cultura nagô com elementos de culto aos Orixás. Essas imagens foram retiradas da obra de Paiva (2001) e remetem à presença da cultura nagô em Minas Gerais e Rio de Janeiro no início do século XVIII. Nos balangandans podem ser vistos alguns símbolos associados à mitologia dos Orixás, como o peixe de lemanjá, o machado de Xangô, o peixe de Oxum ou Oxalá, cacho de uva de Oiyá, entre outros.

Castro (2001) faz referência a Minas Gerais como o estado que recebeu um número importante de africanos das etnias banto e jeje, principalmente do século XV ao XIX. Segundo Castro (2001), no Brasil o povo banto recebeu denominações de *congo* e *angolas* e encerram um número importante de etnias e línguas distribuídas entre os atuais territórios do Congo e de Angola.

Também é importante acrescentar que se têm escassos dados sobre os iorubas durante este período. Os dados relativos à presença dos iorubas, que recebem a denominação nagô, são obtidos a partir dos relatos dos pais-de-santo dos candomblés de Belo Horizonte, tendo sua entrada associada aos anos de 1940. Nesses eles reconhecem as análises de *iorubarização*, no qual muitos terreiros que antes praticavam rituais de umbanda terminam se adaptando ou se modificando para terreiros de Candomblé.

Antes não tinha candomblé aqui não. Era só umbanda: recebia preto-velho, caboclo, menino de angola, boiadeiro. O candomblé é de agora. A maioria do povo de candomblé começou com a umbanda que era o que tinha, depois é que o povo foi se iniciando no candomblé, querendo voltar para as raízes africanas, para falar a língua, para os orixás. Mas antes também todo mundo conhecia de plantas (Babalorixá, Sabará, 2006).

Essa análise permite entender os diferentes momentos pelos quais passa a umbanda, como descreve Lopes (2004). Inicialmente, o autor define a umbanda como uma religião de matriz africana, resultante da assimilação de vários elementos, a partir de cultos banto e dos ancestrais, e da religião dos orixás jeje-iorubanos. Em seguida, Lopes (2004) retoma alguns teóricos que descrevem a umbanda como uma religião sincrética.

A umbanda é sincrética como o hinduísmo, dele aceitando as leis do carma, evolução e reencarnação; com o cristianismo, dele seguindo principalmente as normas de fraternidade e caridade, além de receber influências da religiosidade ameríndia. Em seus templos são realizadas sessões, em geral semanais, nas quais o transe mediúnico é provocado por cânticos e toques de tambores. Incorporados, os espíritos dos preto-velhos, caboclos e crianças, bem como os exus, dão consulta aos fieis (LOPES, 2004, p. 663).

Entretanto, o autor reconhece que o racismo e o judaísmo cristão imprimem um dinamismo tal que essa religião se modifica para um sincretismo religioso que é marcado por duas concepções: uma vinculada à origem africana e outra sincrética produto da dominação judaico cristã e do processo de “embranquecimento” cultural da sociedade brasileira.

Etimologicamente, o vocábulo umbanda veio do umbundo e do quimbundo, significando “arte de curandeiro”, “ciência médica”. Em umbundo, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional é *mbanda*; e no seu plural é *imbanda*. O autor afirma que a medicina tradicional africana é ritualística, daí o *mbanda* ou Kim banda ser pejorativamente confundido com o feiticeiro — o que não é correto, uma vez que os papéis são bastante distintos: o *mbanda* cura, o feiticeiro ou *ndoki* em quicongo, perpetra malefícios (LOPES, 2004).

A cristianização e o processo de embranquecimento sofrido por seus rituais, principalmente pós-período abolicionista no Brasil, faz com que o Movimento Social Negro e uma série de candomblecistas façam críticas à atual umbanda. Muitos consideram que a umbanda tornou-se um ramo brasileiro do cristianismo que se transforma incorporando novas influências.

Da religiosidade tradicional negro-africana, permanecem o culto a alguns orixás iorubanos, algumas práticas litúrgicas, alguns símbolos, como os colares de contas, bem como algumas formas de sacrifícios e oferendas, além dos tambores, em alguns casos. Essa cristianização progressiva caminha no sentido do “branqueamento”, mediante iniciativas que procuram mostrar a umbanda como uma religião “científica” e menos “primitiva”. E isso contrariando os princípios que teriam norteado o advento dessa vertente religiosa (LOPES, 2004, p. 663).

A chegada em maior número dos iorubas na Bahia nos anos de 1880, leva ao início dos candomblés naquele estado. Como muitos desses não vêm na condição de escravo, sua possibilidade de reconstrução da identidade africana passa a ser menos limitada, o que talvez tenha permitido a continuidade de parte de seus rituais religiosos no Brasil.

O contato mantido entre as etnias africanas no estado de Minas Gerais e Bahia pode ter ocorrido em diferentes espaços e por processos históricos diversos. Pós-abolição, um grande número de ex-escravos migra para o nordeste de Minas, chegando até a Bahia. Outra suposição é que os nagô já estavam presentes nas Minas Gerais nas áreas de mineração, juntamente com as demais etnias, entre elas, os banto. O Quadro 2 apresenta as etnias dos escravos africanos nas Minas Gerais durante o século XVIII, a partir dos testamentos e inventários *pós-mortem* nas Comarcas do Rio das Velhas, no período 1720-1784 e do Rio das Mortes, entre 1716 e 1789 (PAIVA, 2001).⁴ Apesar de não terem sido encontrados registros de terreiros

⁴ A análise de Paiva (2001) se contrapõe à de inúmeros teóricos que afirmam que a chegada dos nagô no Brasil tenha se dado a partir de 1770 (BARROS; NAPOLEÃO, 2007).

de candomblé neste período, não se pode afirmar que a cultura iorubana não estivesse presente nas Minas Gerais antes de 1770.

Aparentemente, o intercâmbio cultural foi se estreitando e, aproximadamente nos anos de 1940, tem-se relatos de candomblé no município de Belo Horizonte e os denominados “feiticeiros” do nordeste Minas Gerais.

Os espaços dos congados, dos terreiros de candomblé e umbanda aparecem, então, como territorialidades negro-africanas. Essa afirmação remete ao etnolinguismo presente nessas diversas manifestações culturais que utilizam vocábulos e idiomas e diferentes regiões africanas, entre esses banto e nagô. Importante lembrar que o vocabulário importado não é utilizado apenas dentro dos rituais religiosos de matriz africana. Esses vocábulos ocuparam tanto as ruas como as casas-grande, seja com as benzedeiras e quituteiras, como com as amas-de-leite, com os mascates, presentes nas Minas Gerais setecentista. É possível focar o olhar pelos diversos lugares de Minas Gerais e encontrar nomes de plantas, ditos populares, receitas e preparos de medicamentos domésticos e cânticos populares, como exemplos de territorialidades negro-africanas em Minas Gerais, nagô e banto.

Dos jilós, jingas, indacas, quitocos, maxixe, quitutes, angu e quiabos, temos os falares banto dentro da língua portuguesa, o que se denominou bantuísmo. Esses vocábulos, esse bantuísmo, foi desenhando uma parte do universo africano mineiro.

Como o eurocentrismo permeia a produção acadêmica brasileira, ainda hoje, alguns de nossos intelectuais desconhecem essa contribuição linguística africana para a vida da língua portuguesa falada desde o Cerrado das Gerais às Montanhas de Minas.

Com essa descrição dos estudos etnolinguísticos a respeito das línguas banto e ioruba, pretende-se dar uma visão da complexidade da cultura negra africana na preservação de seu patrimônio cultural. Verificou-se que a diversidade de troncos linguísticos que aportaram aos falares banto e nagô foi significativa. A diversidade de línguas reflete a diversidade cultural dentro dos grupos sociais. Posteriormente, é retomada, neste trabalho, essa contribuição em termos dos saberes das plantas no universo negro-africano e sua diversidade simbólica.

CAPÍTULO 3

Colonialismo, natureza e ciência

Neste capítulo discute-se a relação sociedade-natureza no contexto da produção do conhecimento moderno e dos saberes tradicionais. A ciência moderna, conforme discutido anteriormente nesta tese, ao construir um conhecimento domesticado e fragmentado, separa o conhecimento da vida e agudiza a crise ambiental. Em termos cognitivos, tem-se como exemplo desse processo a separação das disciplinas nos sistemas de ensino — como os limites entre as ciências humanas e as exatas, as biológicas e as físicas. No âmbito das disciplinas, os limites são também fortalecidos a partir da expectativa da verticalização do conhecimento através de estudos particularizados. Em contraposição à cosmovisão de povos tradicionais, imprimiram-se outros modelos de relação com a natureza, possibilitando a conservação da biodiversidade em contextos da diversidade cultural.

Se, por um lado, no século XV, existia a preocupação por parte dos colonizadores de dominar as civilizações e territórios, surgia, também, a preocupação de dominar a morte através da cura por meio de plantas e matérias-primas exóticas retiradas dos ecossistemas naturais, especialmente os Biomas Intertropicais. As viagens exploratórias refletiam as novas concepções do homem sobre si mesmo e sobre o mundo, e a ciência produzia o conhecimento:

[...] a natureza agora é o espelho de uma nova ordem moral e a ciência a grande aliada do homem ilustrado que não vive mais atormentado com a idéia da morte nem obcecado com a salvação eterna. Optou-se pela felicidade terrena e com seu otimismo racionalista transbordante se atirou a descobrir o universo (GÓMEZ-CENTURIÓN, 1999, p.13, tradução da autora)¹.

Os viajantes do século XVIII registraram a distribuição dos seres vivos por meio da investigação e coleta de materiais, principalmente nas zonas invadidas e colonizadas. Nasceram, assim, os estudos biogeográficos. Além disso, esses viajantes explicam e conceituam essa distribuição da biodiversidade. As viagens além-mar tinham objetivos de ocupar e dominar os novos territórios. Essas incursões mercantilistas não se restringiam à ocupação de áreas e escravização da população autóctone, mas também avançavam para o domínio da biodiversidade — das plantas que curavam, das carnes de animais selvagens e da extração de diferentes elixires.

Alguns Estados investiram de maneira significativa nos estudos de taxonomia e fitoterapia, como a Espanha que, através de Carlos III, na segunda metade do século XVIII, construiu um Jardim Botânico com um herbário especializado em coleta de material

¹ Traduzido do original em espanhol.

nos territórios recém colonizados. Segundo Pilar Gomez-Centurión (1999), a ciência se converte em uma fonte de prestígio para as monarquias absolutistas: um prestígio que tentam reafirmar através do financiamento de expedições, nas quais os objetivos ditos puramente científicos servem para encobrir uma diversidade de interesses pessoais, políticos, estratégicos e comerciais. Gómez-Centurión volta-se para o século XVIII, focalizando a figura do *cientista-descobridor* — que nomeia os lugares, as plantas, os povos. O mundo, através desses cientistas do século XVIII, é incorporado pela cultura européia:

Ao voltar os olhos para o século XVIII, entramos em um período tão sugestivo como contraditório, no qual o ser humano atinge sua maioridade. Entramos no século da Enciclopédia, dos laboratórios de curiosidades e dos herbários [...] em plena efervescência por conhecer e catalogar o universo, surgindo a figura do viajante naturalista, *itinerator botanicus*, que percorre o mundo coletando espécies desconhecidas. Uma nova função com um novo vocabulário (GÓMEZ-CENTURIÓN, 1999, p. 13, tradução da autora)².

Esse mundo, nomeado pelos viajantes e naturalistas, é ampliado e, simultaneamente, reduzido. A diversidade e a riqueza complexa dos ecossistemas escapam aos olhares disciplinares e cartesianos. A ciência transforma a complexidade integrada da natureza em indivíduos separados, supostamente autônomos. As relações de interdependência e de interconexão estariam, naquele momento da história da ciência, confinadas aos limites do conhecimento empírico cultivado pelas nações distantes do saber oficial europeu referenciado pelos paradigmas modernos. Vandana Shiva, ao referir-se à relação da ciência ocidental moderna com o conhecimento tradicional, ressalta:

A linearidade fragmentada do saber dominante rompe as integrações entre os sistemas. O saber local resvala pelas rachaduras da fragmentação. É eclipsado do mundo ao qual está ligado. Desse modo, o saber científico dominante cria uma monocultura mental ao fazer desaparecer o espaço das alternativas locais, de forma muito semelhante à das monoculturas de variedades de plantas importadas, que leva à substituição e destruição da diversidade local (SHIVA, 2003, p. 25).

No campo dos estudos socioespaciais aparece a biogeografia, permeada por uma visão de natureza denominada por alguns autores, como Edgard Kuhlmann (2002), de estática, limitando-se aos estudos de botânica e zoologia em caráter de táxon — identificação e classificação — e de corologia, com estudos de áreas de ocorrência.

² Traduzido do original em espanhol.

Pesquisadores se lançam à tarefa de coletar dados e exemplares sobre a distribuição dos organismos através da superfície da Terra, tanto animais como vegetais. Eles produziram uma importante quantidade de catálogos, referentes à flora e à fauna das diferentes partes do mundo, além de belos desenhos e pinturas. Nessa etapa da ciência descritiva, produziu-se, também, uma série de materiais de cartografia e corologia das populações humanas e ecossistemas. Entretanto, pouco conhecimento se desenvolveu acerca da dinâmica desses ecossistemas e da vida dos povos e nações, seus saberes acumulados, seu universo mitológico.

Nesse momento de emergência do capitalismo, apesar desses trabalhos científicos integrarem alguns componentes do chamado meio natural, como clima e solo, há a manutenção do enfoque *biologicista* através de uma visão fragmentada dos ecossistemas — que se assenta na mesma matriz antropocêntrica e cartesiana dos estudos anteriores. A produção do conhecimento sobre Ecologia, entendida como *eco* ou casa de seres vivos, se realiza em compartimentos: auto-ecologia, ecologia dos vertebrados, ecologia dos invertebrados, entre outros tantos *ecos*. Da ecologia básica à ecologia de sistemas, o conhecimento é produzido explicando-se partes na ilusão de se chegar ao todo, que é a realidade, mas as distâncias vão ficando cada vez maiores, na medida em que aparecem novas disciplinas e são nomeados outros elementos: ciclos do carbono, ciclo do nitrogênio, ciclo da água etc. Uma vez que os ecossistemas e sistemas são complexos e dinâmicos, como confirma Fritjof Capra (1996), a promessa passa a não ser cumprida. Os saberes ocidentais modernos se tornam incapazes de explicar o todo: as interdependências, interconexões, associações, co-evoluções, ou seja, a própria teia da vida. Para Shiva inicia-se, assim, a crise da biodiversidade.

A deterioração da biodiversidade dá início a uma reação em cadeia. O desaparecimento de uma espécie está relacionado com a extinção de inúmeras outras, às quais ela se liga ecologicamente nas teias e cadeias alimentares. A crise da biodiversidade, entretanto, não é apenas uma crise do desaparecimento de espécies, que servem de matéria-prima e têm potencial de gerar incessantemente dólares para os empreendimentos empresariais. Ela é, mais fundamentalmente, uma crise que ameaça os sistemas de sustentação da vida e os meios de subsistência de milhões de pessoas nos países do Terceiro Mundo (SHIVA, 2003, p. 92).

Além disso, os estudos apoiados pela burguesia do século XIX buscam associar teorias de evolução, como o darwinismo ou a teoria da explosão e controle demográfico — como a de Thomas Malthus —, que procuram estabelecer relações entre população e

capacidade de carga dos ecossistemas.³ Esses estudos, referenciados por modelos conservadores de interpretação, fortalecem a lógica do biocentrismo com uma imagem homogeneizadora de um homem genérico destruidor da natureza, em especial os oriundos das camadas mais pobres ou habitantes de regiões e países pobres. A despeito das fortes e consistentes críticas endereçadas às interpretações neomalthusianas, o paradigma permanece, também, como uma referência dos estudos de ecologia.

O modelo civilizatório ocidental judaico-cristão, a crença na supremacia do conhecimento produzido pela ciência moderna e o modelo tecnológico pós-Revolução Industrial são apontados por Leonardo Boff (1996) como agentes importantes para se pensar a crise ecológica. Aliada à construção do pensamento cartesiano, há a *coisificação* da natureza. Os componentes dos ecossistemas naturais e o trabalho são interpretados como mercadoria, com diferentes valores, e são tratados como *recursos de uso ilimitado* para que se alcance o progresso.

A ligação entre saber e poder é inerente ao sistema dominante porque, enquanto quadro de referência conceitual, está associado a uma série de valores baseados no poder que surgiu com a ascensão do capitalismo comercial. A forma pela qual esse saber é gerado, estruturado e legitimado e a forma pela qual transforma a natureza e a sociedade geram desigualdades e dominação, e as alternativas são privadas de legitimidade. O poder também é introduzido na perspectiva que vê o sistema dominante não como uma tradição local globalizada, mas como uma tradição universal, inerentemente superior aos sistemas locais (SHIVA, 2003, p. 22).

O mundo, nesse contexto, emerge como a imagem de inúmeras mercadorias fragmentadas dentro do grande mercado do capital e organizadas separadamente a partir de leis da termodinâmica, leis da mecânica, leis da genética, dentre tantas: um mercado sem alma, sem mistérios, sem *ethos*. Os saberes não-europeus são tratados como saberes invisíveis, sem legitimidade, ou seja, a eles é negado “[...] o *status* de um saber sistemático e atribuindo-lhe adjetivos de ‘primitivo’ e ‘anticientífico’”. Analogamente o sistema ocidental é considerado o único ‘científico’ e universal” (SHIVA, 2003, p. 23).

A modernidade e a visão de mundo construída a partir do judaísmo-cristão significaram a possibilidade de ampliação do domínio da natureza e, para Boaventura de Sousa Santos, a produção de formas privilegiadas de conhecimento.

³ As explicações sobre a sociedade, desenvolvidas por alguns cientistas, utilizam as relações ecológicas nas questões políticas e de classes. Já na segunda metade do século XX, o neomalthusianismo, sob o mito da explosão demográfica, sem discussão do modelo de produção ou de consumo, propõe a redução da natalidade das camadas pobres. Além disso, o darwinismo social também será utilizado para explicações de determinismo de classe, favorecendo a exploração dos trabalhadores e a própria acumulação capitalista. Em alguns autores, como Paul Erlich e Anne Erlich (1994), as idéias neomalthusianas aparecem no discurso pseudo-ecológico controlista das catástrofes decorrentes do crescimento populacional.

Desde o século XVII, as sociedades ocidentais têm vindo a privilegiar epistemológica e sociologicamente a forma de conhecimento que designamos por ciência moderna. Quaisquer que sejam as relações entre esta ciência e outras ciências anteriores, ocidentais e orientais, a verdade é que esta nova forma de conhecimento se autoconcebeu como um novo começo, uma ruptura em relação ao passado, uma revolução científica, como mais tarde viria a ser caracterizada. [...] o privilégio epistemológico que a ciência moderna se arroga pressupõe que a ciência é feita no mundo, mas não é feita de mundo (SANTOS, 2004, p. 18).

Entretanto, não se pode desconsiderar, segundo Leonardo Boff (1996), que é na conjunção desse modelo civilizatório com o modo de produção capitalista que a natureza é transformada em fator de produção e lucro. A maximização da exploração, seja do homem sobre a natureza, seja dos homens sobre os homens, alimenta a crise, gerando impactos de difíceis previsões.

A discussão da proteção da biodiversidade e do desenvolvimento aproxima temas que, do ponto de vista da ciência, caminhavam separados: ecologia e racismo. Anterior ao apogeu das idéias malthusianas, no período colonial, surge, com grande evidência, o pensamento etnocêntrico e antropocêntrico, em que os discursos de dominação da natureza, dominação de território e dominação de grupos étnicos se aproximam.

Para essa estratégia, a produção do conhecimento científico tornou-se peça importante. Com os arcabouços dos ideais iluministas e do pensamento da ciência moderna, a relação homem-natureza foi reduzida a uma condição favorável à dominação da natureza, à condição de *recurso*. O passo seguinte foi à separação simbólica do homem da natureza, em nome da razão e do método tão referenciados por Descartes.

3.1. O desafio da biodiversidade e da diversidade cultural

O conceito de biodiversidade abarca toda a variedade de vida, que pode ser compreendida em termos de diversidade de ecossistemas, diversidade de espécies e diversidade genética.

Geógrafos, como Berta Becker (2001), ressaltam que a questão da biodiversidade constitui-se em um debate importante, pois abrange um amplo leque de significados, que, em conjunto, identifica a grande variedade de formas de vida. Ao conceito de

biodiversidade relaciona-se uma rica variedade de interações entre a humanidade e a natureza, formas de comportamentos e de funcionamentos.

Proteger e definir a biodiversidade implica em reconhecer a sua complexidade. A biodiversidade não é um conceito abstrato nem puramente físico-biológico, mas, sim, também humano, pois que tem uma localização geográfica e formas de apropriação com feições específicas, o que lhe confere umas dimensões materiais, concretas e, portanto, a insere necessariamente no contexto das relações sociais (BECKER, 2001, p. 92).

Shiva entende a diversidade como uma característica da natureza e a base da estabilidade ecológica.

Ecosistemas diversificados fazem surgir formas de vida e culturas diversificadas. A co-evolução de culturas, formas de vida e *habitats* têm conservado a diversidade biológica nesse planeta. A diversidade cultural e a diversidade biológica andam de mãos dadas. As comunidades de todos os lugares do mundo criaram uma forma de saber e descobriram maneiras de tirar seu sustento das dádivas da diversidade da natureza, tanto em sua vertente silvestre quanto a domesticada (SHIVA, 2003, p. 85).

Entender a riqueza e a diversidade da vida requer tomar por princípio que uma característica particular dos sistemas vivos é a sua capacidade de auto-organização. Isto não significa, segundo Shiva (2001, p. 54), “[...] que sejam isolados e não reativos: eles interagem com o seu meio ambiente, mas mantêm sua autonomia e dinamismo”. Os sistemas vivos, portanto, se diferenciam dos sistemas manipulados pela modernização da agricultura e suas monoculturas, em que se cultivam extensas áreas com uma única espécie, como eucalipto, soja, café etc. Nesses casos, a vulnerabilidade ecológica advém do fato de as espécies e ecossistemas terem sido manipulados geneticamente e modificados a tal ponto que perderam a capacidade de adaptar-se e co-evoluir (SHIVA, 2001).

Shiva reconhece que, sob essa lógica, a ciência moderna construiu sua compreensão de biodiversidade incompleta e, por seu caráter reducionista e neocolonialista, substituiu-se a idéia de diversidade pela idéia de homogeneidade. O debate da biodiversidade remete a leituras do ponto de vista ecológico e político, estabelecendo interfaces entre dinamismo ecológico e dinamismo sociocultural. Shiva discute a questão da biodiversidade em termos da apropriação da natureza e do conhecimento:

A biodiversidade foi sempre um recurso local comunitário. Um recurso é propriedade comunitária quando existem sistemas sociais que o utilizam segundo princípios de justiça e sustentabilidade. Isso envolve a combinação de direitos e responsabilidades entre os usuários, a combinação de utilização e conservação, um sentido de co-produção com a natureza e de dádiva entre os membros da comunidade (SHIVA, 2001, p. 92-93).

A biodiversidade remete à idéia de diferença que, na Biologia, supõe a variabilidade de espécies em abundância. No que se referem aos princípios ecológicos, as perspectivas de sustentabilidade e as garantias da manutenção de um sistema em equilíbrio homeostático (equilíbrio dinâmico) estabelecem uma relação estreita com a biodiversidade. Isto requer, então, retomar a seguinte idéia: quanto maior o número de diferentes componentes no interior do ecossistema, maior a capacidade do mesmo suportar pequenas perturbações sem perder o seu equilíbrio. Nesse princípio, a diferença emerge como uma riqueza alcançada em milhões de anos de adaptação, e não como um elemento ameaçador. Ao se refletir acerca das sociedades construídas sobre bases desiguais — que em muitas circunstâncias supervalorizaram a homogeneização cultural, como o faz a civilização ocidental —, questiona-se: como encaminhar o debate da biodiversidade e diversidade cultural? Além disso, como conduzir o conhecimento acerca da biodiversidade, assim como processos de gestão, que garantam, minimamente, a conservação da vida e a justiça social? Rupturas com as visões eurocêtricas permitem compreender que as maiores áreas em biodiversidade localizam-se no Terceiro Mundo. Ao contrário da crença biocêntrica alicerçada no *mito da natureza intocada*, povos do Cerrado ou da Savana africana habitam esses biomas, há mais de 18 mil anos, sem destruí-los, por trabalharem dentro da capacidade de regeneração, o equilíbrio homeostático (sucessão ecológica) natural, do sistema⁴.

Enquanto o mundo industrializado e as sociedades afluentes deram as costas à biodiversidade, os pobres no Terceiro Mundo dependem continuamente dos recursos biológicos para obter comida, cuidar da saúde, extrair energia e fibras, e construir moradias. A emergência das novas biotecnologias mudou o sentido da biodiversidade. Ela foi convertida, de base da sustentação da vida para as comunidades pobres, em base da matéria-prima para empresas poderosas. Mesmo que se fale cada vez mais de biodiversidade global e recursos genéticos globais, a biodiversidade — contrariamente à atmosfera ou aos oceanos — não é uma terra comunitária global no sentido ecológico. A biodiversidade existe em países específicos e é utilizada por comunidades específicas. Ela é global apenas no seu papel emergente como matéria-prima para as multinacionais (SHIVA, 2001, p. 92).

⁴ É a partir dos anos de 1960 e 1980 que a Floresta Amazônica e o Cerrado, respectivamente, viram sua cobertura vegetal se reduzir drasticamente, a partir da implantação dos projetos de modernização da agricultura.

As civilizações que conviveram com os ecossistemas naturais, em equilíbrio homeostático, como, por exemplo, as etnias africanas ioruba, Núbia, oyo, banyoro e banto, ao longo de milhares de anos, tiveram seu conhecimento tradicional renegado pelo saber totalitarista constituído pela ciência moderna e pelo capitalismo. Vários componentes desses ecossistemas naturais, assim como o conhecimento dos povos tradicionais ali assentados, seus recursos, sua ancestralidade, sua vida e sua alma, vêm sendo expropriados e monopolizados pelo capitalismo, sobretudo através de leis de patentes, conhecidas, também, como direito de propriedade intelectual. Exemplo disto é a planta noz-de-cola — *Cola acuminata* — utilizada há mais 2000 a.C. nos rituais de iniciação religiosa dos iorubas, principalmente o candomblé, atualmente tem sua produção monopolizada pela empresa multinacional Coca-Cola.

Como recuperar e democratizar esse conhecimento relativo à biodiversidade? Como culturas diferentes resignificam e se relacionam com a biodiversidade?

Para responder a essas reflexões faz-se necessário retomar alguns autores que recolocam a questão das relações entre cultura e natureza do ponto de vista da sociedade e da história.

O que caracteriza o homem é ele ser produtor da cultura que o reproduz como *ser humano*. Ela é tudo o que o homem e o trabalho humano realizam ao transformarem a natureza e atribuírem significados ao que fazem e ao próprio ato criador do fazer. O processo social de criação de cultura é o que atribui ao homem à possibilidade de se afirmar como um ser de consciência. Um sujeito que habita de modo único ao mesmo tempo à sociedade e a história (BRANDÃO, 1988, p. 46).

É em Morin (1999) que o conceito de cultura toma uma nova dimensão. Quando utiliza a expressão *cultura das humanidades*, o autor parece remeter-se à cultura em seu sentido antropológico, ou seja, os conhecimentos, os valores os símbolos que orientam as vidas humanas. A cultura das humanidades deve significar uma preparação para a vida, não somente para as elites, mas para todos.

O olhar subjetivo do espaço da cultura é enfatizado pelas correntes humanistas, dos anos de 1960, que questionam o paradigma da ciência moderna assentado em uma racionalidade que poucas respostas dariam à realidade dos sujeitos sociais. Buscar analisar os aspectos essenciais relativos à consciência significa reconhecer como elemento chave a experiência vivida e adquirida pelo indivíduo, através da percepção e da intuição dos sujeitos sociais e da complexidade dos sistemas vivos. Humberto Maturana observa: “[...] o fenômeno que conotamos com o termo percepção não é e nem pode ser o da captação de aspectos de um mundo de objetos independentes do

observador [...] o fenômeno a que chamamos percepção consiste na constituição de um mundo de ações” (MATURANA, 2001, p. 80).

Segundo Morin (1999), dentro do enfoque da cultura das humanidades, com suas diversidades individuais e culturais, seriam necessários a contribuição de diversos campos do conhecimento — que não foram tomados na totalidade pelo paradigma newtoniano-cartesiano — no movimento de repensar a ciência. Assim, desenvolver-se-ia um conhecimento a partir das complexidades, do diálogo transdisciplinar, em que o mundo aparece e é pensado como um sistema onde partes e todo são indissociáveis.

Diversos autores, como Santos (2004), Shiva (2001, 2003), Leff (1998), Capra (1996), Porto-Gonçalves (2001), Hissa (2002), entre outros, já apontam para uma nova concepção de racionalidade científica, que perpassa a justiça socioambiental e uma demanda de democratização dos saberes e inclusão dos sujeitos sociais e de suas várias metodologias de pesquisa. Assim, emerge uma nova visão de subjetividade e objetividade científica: a construção de um conhecimento que incorpora outros tipos de saberes, entre eles os saberes autóctones ou saberes populares, etnociência. Reconhecer esses saberes pela ciência tradicional significa olhá-los para além de uma mera praticidade e de um empirismo excessivo, reconhecendo e conferindo sua credibilidade científica.

Dizer que a observação é posta a serviço de práticas não significa que se reduza a elas. Tão pouco discutido quanto o que vigoram em outras sociedades é, na nossa, o pressuposto da racionalidade econômica. Credita-se assim o saber tradicional ao simples apetite de comida. Mas as populações pesquisam e especulam sobre a natureza muito além do que seria necessário ou racional do ponto de vista econômico. Há um “excesso” de conhecimentos somente justificados pelo mero prazer de saber, pelo gosto do detalhe e pela tentativa de saber, e pela tentativa de ordenar o mundo de forma intelectualmente satisfatória. Dentre os apetites, o apetite de saber é dos mais poderosos (CUNHA *et al.*, 2000, p. 13).

A construção de uma etnobotânica, a partir desse referencial, demanda um novo espírito científico, como afirma Morin (1999). Sugere, também, a consciência da importância da dialogicidade e do papel da integração dos saberes. Seria necessária, ainda, a realização de uma releitura daquilo que denominam ciência natural, em que reside a história dos ecossistemas naturais, uma vez que os mesmos são produtos de uma leitura cultural, como afirma Maturana (2001). É necessário pensar, por exemplo, a botânica, a biodiversidade e a ecologia do ponto de vista das fronteiras político-ideológicas, pois nelas se encontram os direitos humanos, os direitos epistemológicos, a ética e a justiça socioambiental.

3.2. Plantas, saberes e migrações africanas

No período mercantilista, a migração de plantas autóctones do continente africano — em especial das savanas: *Sacharum sp.* (cana-de-açúcar), *Nicotiana tabacum* (tabaco), *Gossypium hirsutum* (algodão) — reconfigura a distribuição e usos das plantas e dos territórios na diáspora. Algumas plantas têm seus usos ampliados para além do uso medicinal, como o exemplo do café. Há uma internacionalização da bebida café, planta autóctone do norte da África, tendo sido a cafeína usada como princípio ativo medicinal. A partir do período colonial, a planta *Coffee arabica* tornou-se uma bebida transfronteiriça. Parte dessa ampliação se deve à prática de experimentação constante que fazem as culturas permitindo o seu dinamismo, como a adição de novas plantas aos rituais, assim como a substituição de plantas pela dificuldade de acesso.

Todas as diferentes culturas construíram sistemas de classificação e identificação dos seres vivos. Aromas, formas, usos medicinais, alimentares, mitologias, toxicidade, encantamentos, tudo isto fez parte de sistemas de classificação de diversas culturas, principalmente antes do sistema ocidental cartesiano de classificação. A sistemática moderna tornou-se um campo da taxonomia, dedicado à classificação dos seres vivos pela morfologia interna e externa, pelo Sistema de Linneu. Nesse modelo, os organismos são classificados por características morfológicas e posteriormente agrupados segundo reino, filo, ordem, classe, família, gênero, espécie. Há uma língua tomada como universal: o latim.

O sistema de classificação moderno se diferencia dos sistemas tradicionais por trabalhar o indivíduo e suas partes e, em geral, separado de seus usos e significações culturais. Do ponto de vista das representações culturais, organismos que antes eram vistos de modo interdependentes, agora são analisados como partes na suposição de autonomia, sem interconexão. Se antes a fauna, flora, solo, clima, mitos e ritos pertenciam à memória e à cultura, agora se situam em campos separados e disciplinados do conhecimento. Nessas novas representações da ciência moderna, desvalorizam-se os sistemas tradicionais de curas. As rezas, banhos, feitiços, comidas, remédios e mitos são extraídos e extraditados dos sistemas de classificação dos vegetais. Saberes botânicos de povos não-europeus perdem seu valor em nome da ciência colonizadora que desabrocha e impõe seu táxon dominante. Linneu, Martius, Ratzel, em tempos diferentes, dão novas classificações para os seres vivos, com base em estruturas analisadas separadamente em compartimentos. Um exemplo é a classificação botânica segundo folha, caule, raiz, flor, inflorescência, fruto e semente. Por exemplo, classificam-se as

folhas segundo a consistência, a superfície, a forma e a posição nos ramos, como se fossem campos separados das exigências e tolerâncias daquele ser vivo, em termos de: luminosidade, substrato, umidade, relações ecológicas e culturais. O táxon dos seres vivos passa a ser nomeado em latim, uma língua morta. Essa se torna a classificação *universal*.

Apesar das tentativas de homogeneização da botânica moderna, outros sistemas de classificação botânica seguem, entretanto, existindo em diferentes territorialidades, denominados pela ciência moderna de *nome vulgar*, *nome comum*, e *nome popular*.

A própria ciência se interroga, principalmente no campo das plantas medicinais, uma vez que a síntese de medicamentos somente tem sido possível a partir do reconhecimento das plantas pelos povos tradicionais. Assim, o sistema de classificação botânica moderno, principalmente da farmacobotânica, estabeleceu-se a partir dos sistemas de classificação dos povos tradicionais, ou seja, da etnobotânica tradicional.

Parece importante evidenciar que muitos sistemas de classificação tradicional possuem uma grande complexidade, uma vez que descrevem não só a morfologia das plantas, mas seus símbolos, seu emprego místico, litúrgico e terapêutico. Um exemplo é o sistema de classificação botânica das etnias africanas, como a ioruba, em que se classificam, além das estruturas, a função do vegetal dentro do ecossistema e dentro de rituais. Nesse sistema, é usado, inclusive, o oráculo conhecido como “jogo de búzios”. “Na terra iorubá, a nomeação das plantas leva em conta seu cheiro, sua cor, a textura de suas folhas, sua reação ao toque e a sensação provocada por seu contato, entre outras” (VERGER, 1995, p. 29).

Entende-se que a lógica da classificação é acompanhada por uma *etnobotânica das complexidades*. Não se busca aqui uma mera continuidade dos sistemas de classificação tradicionais, como dos iorubas no continente africano, mas uma reflexão e um diálogo com os sistemas de saberes etnobotânicos de outros campos do saber, uma ecologia de saberes das significações culturais das plantas.

Em contraponto à teoria biologista do conhecimento (DARWIN, 1859), todo saber, segundo Leff (1998), leva dentro de si uma estratégia conceitual a partir de um universo de representações simbólicas. O diálogo entre saberes autóctones, conhecimentos etnobotânicos e a epistemologia não é o encontro diacrônico de saberes que seguiram uma evolução ecocultural, desde o saber primitivo até o conhecimento científico. Não se trata da evolução de saberes que, através de um princípio gerador causa uma progressiva “eco-noção” (MORIN, 1993), mas de um confronto de estratégias de tradução de saberes em busca de uma *ecologia de saberes*.

Carney e Marin (2004) relatam que a dispersão de sementes de plantas africanas pelo mundo significou a migração de saberes africanos, de técnicas de plantio e beneficiamento. Do século XV ao XVIII, esse domínio de saberes fez da África Ocidental um importante centro de trocas comerciais para a sustentabilidade das novas formas e modo de produção que se implantavam.

O conhecimento de plantas com fins de subsistência — que compreendia não só técnicas de plantio, cultivo e colheita em zonas intertropicais, como tecnologia de beneficiamento e usos terapêuticos de vegetais — teve importante papel na seleção de mão-de-obra escrava, no período colonial, como mencionado anteriormente. Carney (2001) afirma que as rotas do tráfico seguiam os caminhos dos saberes dos grupos étnicos africanos. Saberes sobre cuidados, cultivos e beneficiamento de plantas, assim como sistemas de cura, como cita Voeks (1997) a respeito da contribuição da etnomedicina dos iorubas.

Carney (2001) menciona as trocas ecológicas dos africanos, cujo amplo domínio de técnicas de domesticação de plantas permitiu a ampliação da agricultura pelo mundo. A domesticação do *Oryza glaberrima* (arroz), do *Phaseolus vulgaris* (feijão), do *Abelmoschus esculentus* (quiabo), da *Manihot esculenta* (mandioca) são alguns dos inúmeros exemplos do conhecimento dos usos e manejo das plantas por parte dos povos migrados forçadamente da África.

As práticas sociais e culturais, como da etnobotânica africana banto e ioruba, manifestada na etnomedicina, na agricultura ecológica, na gastronomia, não só ultrapassaram as fronteiras da dominação como mudaram práticas sociais no Novo Continente. Atualmente, por exemplo no caso brasileiro, a alimentação e cultivos agrícolas, principalmente oriundos da agricultura familiar, têm se sustentado na etnobotânica afro-indígena e em seu beneficiamento, ou seja, no conhecimento complexo da etnobotânica.

Os saberes das plantas pelos povos africanos no Atlântico Negro, apesar de ainda pouco estudados pela ciência moderna, já aparecem reconhecidos em sua devida importância por autores como Carney (2001) e Thornton (2004). Para Carney,

[...] os africanos trouxeram consigo a experiência adquirida no cultivo de plantas tropicais e agricultura, e estas plantas contribuíram para a sua sobrevivência. Portanto, concepções que procuram traçar um perfil do escravo enquanto um agente passivo do processo de transformação da terra merecem ser revistas (CARNEY, 2001, p. 26).

A diáspora africana, segundo Carney, envolve plantas e pessoas.

Três séculos de exploração agrícola em regiões semi-áridas contribuíram para a diversidade de recursos botânicos que passaram a nutrir os sistemas de conhecimento agrônomo de milhões de indivíduos forçados a sua fixação involuntária nas Américas. No período de oito a três mil anos atrás, os povos africanos responderam às flutuações climáticas com uma revolução agrícola, domesticando nove tipos de cereais, uma meia dúzia de raízes, nozes, e verduras, juntamente com outras plantas destinadas a fins medicinais e utilitários (CARNEY, 2001, p. 27).

Algumas espécies vegetais, como a banana, foram trazidas da Ásia pelos africanos 3.000 a.C. Apesar de o discurso colonialista eurocêntrico ter ocultado os avanços técnicos científicos presentes no continente africano, Carney (2001) evidencia, como citamos anteriormente, que a seleção de mão-de-obra africana passava por um reconhecimento das rotas e redes já existentes no continente africano. A retirada dessa população significava, também, a apropriação e o transporte de saberes (CARNEY, 2001).

Em alguns casos, o fluxo de plantas termina invertendo rotas comerciais. O fumo, (*Nicotiana sp*) e a cana-de-açúcar (*Sacharum spp*), sob a forma de cachaça, terminam por serem comercializados na África, na antiga Daomé⁵ e na Nigéria.

O comércio entre a Bahia e o porto de Ajuda, na antiga costa de Escravos, era particularmente intenso. As viagens das embarcações eram diretas entre esses dois portos, pois na Bahia, havia mercadorias muito apreciadas no Daomé: o tabaco e a cachaça. [...] Querendo oficializar essa situação, o rei de Daomé enviou, por volta de 1795, dois embaixadores à Bahia com a finalidade de propor aos portugueses um tratado de comércio que garantisse ao porto de Ajuda (Ouidah) a exclusividade de fornecimento dos escravos (VERGER, 1995, p. 21).

Acrescenta-se ainda que o cultivo de outras espécies vegetais, como o arroz e o café, tornou-se fundamental para o estabelecimento da economia mundial do século XIX. Carney (2001) cita o exemplo da tecnologia dominada por etnias da África Ocidental para o cultivo e beneficiamento do arroz, de 2000 a.C. A autora afirma que é graças a este conhecimento de cultivo, beneficiamento e preparo que foi possível alimentar os africanos nos navios negreiros, o que significa dizer que as *Rotas de Saberes* do arroz garantiram o transporte e a reprodução da população na colônia⁶. “Os escravos vindos da África ocidental já detinham o conhecimento associado ao cultivo do arroz e se alimentavam desse grão em suas áreas de origem. Assim sua introdução nas Américas, como um cultivo de subsistência, ocorreu por motivos culturais” (CARNEY; MARIN, 2004, p. 28).

⁵ Daomé: atual República Democrática do Benin.

⁶ O arroz africano, conhecido como arroz vermelho (*Oryza glaberrima*), foi levado ao continente asiático onde, a partir de cruzamentos genéticos, foram obtidas sementes de uma subespécie mais propícia ao cultivo nos moldes da modernização agrícola.

o que demonstra que os saberes do arroz continuam presente nos terreiros de candomblé e na sociedade brasileira como um todo

Também tiveram importância, segundo Voecks (1997), a etnomedicina desses povos africanos, com os seus complexos sistemas de cura, terapêuticas medicinais e religiosas. O conhecimento da fitoterapia, a partir das plantas tropicais, garantiu a vida não só da população africana e indígena escravizada, como também dos europeus e eurodescendentes nas Américas.

Ângela Gomes

Ângela Gomes



FOTO 1: Sacerdotisa do candomblé mostra arroz plantado por ela. São Joaquim de Bicas. 2008.

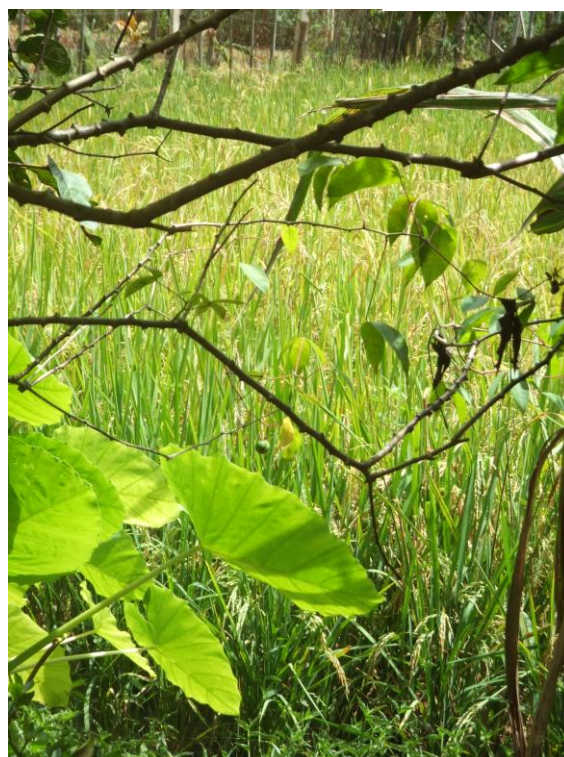


Foto 2: Área de plantio de arroz consorciado com inhame, jaborandi, sem agrotóxico, da sacerdotisa do Candomblé

Nas Fotos 1 e 2 pode-se ver uma área de arroz plantada pela sacerdotisa do candomblé, no município de São Joaquim de Bicas, para o consumo e para os rituais de candomblé. Esse plantio é feito sem agrotóxico em um consórcio com plantio de inhame.

Segundo Shiva (2003), em nome de um saber universal dominante, a civilização européia tentou negar os saberes de outras culturas do mundo e suas práticas sociais e culturais. Sabe-se, entretanto, que diversas práticas religiosas e ecológicas de povos africanos, como iorubas, jeje e banto, tiveram papel fundamental na conservação da

biodiversidade. A natureza é vivenciada e compreendida a partir de uma lógica integradora e interdependente, em que elementos místicos e litúrgicos não se separam dos físicos e biológicos. Possivelmente essa cosmovisão contribuiu para a maior distribuição da biodiversidade, ou, ainda, para que as regiões de metabiodiversidade se encontrem nos países do Terceiro Mundo.

Para tanto, o primeiro caminho é o do reconhecimento de saberes complexos que foram produzidos por comunidades tradicionais. Essa complexidade é traduzida por Verger quando comenta sobre a etnomedicina e o sistema de classificação das plantas medicinais dos povos iorubas.

Se para a medicina ocidental o conhecimento do nome científico das plantas usadas e suas características farmacológicas é o principal, em sociedades tradicionais o conhecimento *ọfọ*, encantações transmitidas oralmente, é o que é essencial. Neles encontramos a definição da ação esperada de cada uma das plantas que entram na receita (VERGER, 1995, p. 23).

A tarefa de reconhecer o uso medicinal da planta no campo da etnomedicina também é uma tarefa árdua quando o olhar se fragmenta em apenas descobrir o princípio ativo, os reagentes, ou seja, suas propriedades analgésicas, calmantes, diuréticas etc. Na cultura ioruba, as plantas e as receitas feitas a partir delas raramente são utilizadas isoladamente e muito menos sem um conjunto de rituais para a promoção da cura.

Suas virtudes e valor medicinal não são fáceis de descobrir, uma vez que raramente uma receita faz uso de apenas uma planta. Em geral, cada prescrição comporta de três a seis plantas diferentes. Uma só planta talvez possa ser comparada à letra de uma palavra: sozinha não tem significação, associada a outras contribui para o significado da palavra (VERGER, 1995, p. 23).

E, assim, Verger (1995) reconhece a complexidade da palavra *planta* no universo da etnobotânica em sociedades tradicionais africanas, quando relembra que existem várias plantas cuja presença, a primeira vista, parece ter somente o caráter simbólico, mas que, na realidade, têm valor terapêutico. Pode-se dialogar, então, com Jung, quando fala do homem e seus símbolos — somos humanos, porque somos simbólicos, carregados em nossa personalidade de arquétipos e estereótipos. Assim, a terapia, a doença e a cura estão permeadas pelas significações, pelas traduções culturais. No candomblé da nação ketu, as plantas são denominadas folhas, que em língua ioruba significa *ewê*. Nos terreiros de candomblé da nação angola, em sua língua banto, o reino vegetal é nomeado de *insaba*.

Verger (2000) observa que, apesar de todo o contexto desfavorável da reprodução de conhecimento dos rituais africanos na América — devido ao processo de escravização e da tentativa de homogeneização cultural pelo judaísmo-cristão e ao regime lingüístico e religioso comum que era o catolicismo —, os rituais africanos se mantiveram com dinamismo no território brasileiro. Formou-se um Atlântico Negro de plantas, esse espaço simbólico das plantas, construído pelas culturas migrantes africanas, que sobreviveu e se re-traduziu para além da gravidade e dos limites da escravidão e do racismo.

Carney (2001) comenta as trocas ecológicas e botânicas africanas que sucederam à expansão marítima européia após 1492. Observa como a literatura que estuda as relações comerciais do período pós-colombiano permanece omissa no que se refere à disseminação das plantas autóctones e às formas como isto ocorreu. Um levantamento das trocas de plantas africanas na pré-história revela a contribuição africana de dimensões intercontinentais para o reconhecimento tardio dessas origens.

As plantas tropicais do Velho Mundo fazem parte da História Antiga de trocas botânicas entre a África e a Ásia (principalmente no comércio com a Índia). O tamarindo [óleo de castor], quiabo, melancia, sorgo, milhete [pérola], feijão [hyacinth], e o andu [...] servem de exemplos de produtos agrícolas originários da África e que foram disseminados pela Ásia entre um a três mil anos atrás; mas, que são frequentemente considerados produtos Asiáticos. Após sua chegada na Índia, milhares de anos atrás, o sorgo e o milhete tornaram-se produtos de intensa experimentação e cruzamentos antes de seu eventual retorno à África, agora já transformados em novas variedades híbridas. Bem antes da chegada dos europeus e das trocas inter-continentais, o cultivo de produtos agrícolas africanos já havia revolucionado os sistemas de suprimento de alimentos da Índia (CARNEY, 2001, p. 30).

As origens de diversas plantas valiosas da América tropical continuam incertas e a atenção que se tem dedicado aos resultados da domesticação de plantas na África é um fenômeno recente. De acordo com Carney (2001, p. 31), “A ampla distribuição de plantas Africanas pelos trópicos do Velho Mundo aliada ao racismo que facilitava o tráfico de escravos africanos, contribuiu, durante séculos, à percepção de que muitas das plantas e hortaliças africanas eram originárias do Oriente”.

Parte importante das sementes das plantas que chegaram às Américas, como, por exemplo, o arroz, foi transportada como fonte de alimento em navios negreiros, comprada na África como mercadoria barata para o consumo dos escravos durante a viagem. Relatos da era da servidão transatlântica revelam a importância dos produtos alimentícios africanos para o abastecimento desses navios. Algumas plantas, tais como o milhete africano e o milho ameríndio, passam a ser cultivados pelos africanos e

destinados à venda ao longo da costa da Guiné. O inhame africano era outro produto da dieta regular dos escravos (alimento muito utilizado em rituais sagrados dos iorubas, até hoje empregado no candomblé do Brasil).

O estabelecimento das plantas africanas desembarcadas nas Américas por intermédio dos navios negreiros somente irá ocorrer através dos esforços de escravos e de quilombolas. Segundo Carney (2001), os povos africanos, através de seus saberes e trabalho, terminam influenciando os sistemas agrícolas e os recursos botânicos das Américas. As plantações de arroz africano (conhecido como arroz vermelho) — cultivado pelas populações negro-africanas nos estados do Pará, Maranhão, Amapá, produzindo safras importantes no período colonial — revela a importância dos sistemas de conhecimento dos africanos nas Américas. Essas áreas de plantio serviram também como palco de experimentação para domesticação de novas plantas. Esse sistema de conhecimento não se limitava somente ao plantio, se estendia também ao beneficiamento, como o uso do pilão para limpar o arroz — instrumento africano de trabalho, que requer técnica para retirar as cascas sem romper os grãos.

Além do aspecto tecnológico, as diferentes significações dadas às plantas pelos povos africanos ampliaram o universo simbólico ligado às mesmas. Plantas americanas são experimentadas em termos de produção agrícola, em termos terapêuticos, mas também mitológico, como as que, futuramente, serão empregadas nos rituais de matriz africana, como o candomblé.

Os estudos a partir das religiões de matriz africana, em especial o candomblé e a umbanda também têm sido importantes na re-construção das interrelações culturais Brasil-África, principalmente porque, nesses espaços, o uso de plantas de origem africana e neotropical é intenso.

CAPÍTULO 4

Plantas: entre a cura e a magia e o feitiço do racismo

Neste capítulo, a partir das entrevistas realizadas para o desenvolvimento desta pesquisa, são estudadas as questões relativas à etnobotânica e seus diferentes sentidos, na concepção do sagrado, no campo dos desafios da sua reprodução, em termos da justiça socioambiental. Busca-se compreender algumas questões históricas da escravidão e a produção do conhecimento relativo aos saberes negro-africanos das plantas. Discute-se sobre como a produção do conhecimento da botânica e da ciência moderna se relaciona com os saberes africanos, apropriando-se da origem e dos usos das plantas. As entrevistas evidenciam o contexto no qual se projetam os saberes etnobotânicos, para os candomblecistas, para os moradores de comunidades quilombolas e para os moradores de vilas e favelas, em termos da re-territorializações. Reflete-se, ainda, sobre os limites encontrados pelos saberes etnobotânicos na cultura negra dentro do planejamento moderno e industrial, construído a partir da lógica de eugênia, etnocentrismo e classe social.

A escolha das áreas de estudo desta pesquisa — os terreiros de candomblé, as comunidades quilombolas e os quintais urbanos — se deve a um conjunto de reflexões e rupturas necessárias com alguns mitos. O primeiro remete à falsa imagem de que os terreiros de candomblé concentram-se apenas no estado da Bahia, estando ausentes em Minas Gerais, principalmente em Belo Horizonte. Em 2005, foram catalogados mais de 150 terreiros de candomblé na Região Metropolitana de Belo Horizonte, segundo o Centro Nacional de Resgate Afro-brasileira, a CENARAB (2008). Parte dessa invisibilidade dos terreiros em Minas Gerais resulta da escassez de estudos da diáspora africana neste estado, uma vez que a maioria dos estudos de religiões de matriz africana tem como referencial a entrada maciça dos nagô no estado da Bahia, a partir de 1870. Esses africanos, que deram origem ao candomblé da nação keto vêm em uma condição relativamente melhor que os grupos que chegaram anteriormente. Muitos não vieram na condição de escravos como vieram os banto e os nagô que aparecem nos registros de Minas Gerais antes de 1810, na comarca do Rio das Velhas, segundo Paiva (2001).

Supostamente também esse ocultamento do universo iorubas remeta ao poder do clero, no período colonial, encobrindo e reprimindo modos de vida, costumes e manifestações culturais de povos não-europeus.

Outra questão remete ao mito de que os saberes das plantas nas áreas urbanas tendem ao desaparecimento, à visão segundo a qual o planejamento urbano industrial, em sua concepção hegemônica de cidade organizada a partir de funções, setores, teria levado ao fim das relações de vizinhança, rupturas de identidades entre outras visões da cidade homogeneizadora. Assim, a imagem inicial é que o projeto hegemônico de

urbanização capitalista ocupou todos os espaços da cidade, e dele plantas e ecossistemas naturais foram expurgados, artificializados e domesticados.

Outra questão de cunho epistemológico remete ao pensamento construído pela burguesia de que o saber científico é universal e a partir dele se constrói, inclusive, uma consciência ecológica, e, por conseguinte, os pobres e negros são antiecológicos. Essa análise parte da incapacidade de pensar os negros e pobres enquanto sujeitos históricos possuidores de um saber para além da condição de sobrevivência. Na visão equivocada promulgada pelas elites burguesas e ambientalistas, o saber ambiental dos pobres e negros, ou afro-brasileiros, sobre a cidade inexistente e sua atuação sobre o território é sempre considerada impactante ambientalmente. É consenso que os ricos e a classe média têm práticas ambientalmente mais conservacionistas, pelo seu acesso à ciência, e que os pobres, candomblecistas e negros poluem, queimam e ameaçam a sobrevivência dos ecossistemas urbanos.

Apesar de esses mitos serem, na verdade, um conjunto de estereótipos, eles têm algo em comum: produzem o *racismo ambiental* assentados em um conjunto de equívocos que formulam o preconceito étnico e de classe. Esses estereótipos ocultam o consumismo da burguesia eurodescendente, a obsolescência planejada das empresas, reduzindo a durabilidade de produtos e estimulando o consumo sem limites. Todo esse imaginário tem como consequência uma crescente exposição de pobres e negros aos riscos ambientais no Brasil. Também se oculta nessa análise que as unidades de conservação, em geral, se encontram em áreas que eram cuidadas por populações de baixa renda, e só permaneceram conservadas porque na cosmovisão da cultura negra a relação com a natureza passa pela sacralidade. Nessa visão preconceituosa de pobres e negros poluidores se ocultam os grandes consumidores e causadores da crise ambiental: o modelo tecnológico, o modelo de consumo e o modelo desenvolvimentista capitalista. Portanto, cabe então evidenciar a relação entre os saberes da cultura negra e as questões relativas ao campo do direito que serão discutidas em termos da construção do direito socioambiental.

4.1. Entre plantas e ritos: a etnobotânica

Há muito que povos diversos utilizam as plantas para solucionarem os problemas do corpo e da alma, sendo, a partir das mesmas, elaborados chás, garrafadas, banhos e até os medicamentos comerciais nas sociedades contemporâneas. Segundo Maciel e

Guarim Neto (2006), a etnobotânica é um campo interdisciplinar com estudos e interpretação do conhecimento, significação cultural, manejo e usos tradicionais dos elementos da flora. A antiguidade da relação de cura através das plantas é reconhecida por povos tradicionais, como se explicita no relato da entrevistada Mameto Loya Vulunan.

O nome farmacopéia existe agora, mas, antigamente a prática já existia. Os negros não tinham farmacêuticos, mas tinham o conhecimento da folha e da magia, que eles nunca abandonaram. O índio, pela mesma forma, da forma dele, tinha a magia para a cura. O caboclo e o preto-velho também. Eu ainda tenho (Mameto Loya Vulunã, 2006).

Nessas significações botânicas e terapêuticas de matriz africana, o sagrado e o profano aparecem como complementares na existência cotidiana. Para Joaquim (2006), que estuda o papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra, não há oposição e, sim, uma complementaridade entre dois mundos: o observável (o profano) e os seus sentidos (o sagrado), entre o símbolo e o seu significado. O sagrado e a sacralização das plantas aparecem também como uma forma de organização de mundo, que vai além do sentido religioso institucionalizado, de diálogos do simbólico do sagrado e do profano.

Os relatos de uma benzedeira da comunidade quilombola do Sapé remetem a esta sacralidade das plantas, que também pode ser denominada de “fé”, como tão bem enfatiza.

Sei benzer, aprendi com minha mãe e com os antigos. Mas tem que ter fé, tanto pra benzeção como para o chá das plantas. Se a pessoa não tiver fé, não cura. Não adianta só eu ter fé, a pessoa que quer a benzeção tem que ter fé. Quem cura é Deus e abaixo dele as plantas. Mas tem que acreditar. Os mais moços só acreditam na hora que tem a dor (Benzedeira, comunidade quilombola do Sapé, 2008).

Joaquim (2006), em seus estudos das lideranças femininas religiosas do candomblé, conclui que, em cada cultura, a relação entre o ser humano e o sagrado é estabelecida revelando a dimensão específica da existência humana.

Ao atribuir a qualidade de sagrado a um objeto, que neste caso é a planta ou seu beneficiamento, as pessoas passam a criar uma forma de organização do mundo. O mundo passa a ser interpretado, codificado, transformado em mensagem, não em sua totalidade, mas naquilo que é sentido como poderoso e significativo, neste caso o binômio planta e magia (JOAQUIM, 2006).

Outros estudos, como o de Amorozo (1996), conceituam a etnobotânica como o estudo do conhecimento desenvolvido por qualquer sociedade a respeito do mundo

vegetal, enfatizando-se os grupos sociais, na classificação das plantas e mesmo os usos que são dados a elas. Nessa concepção, a etnobotânica passa a ser compreendida como o encontro dos fatores culturais e políticos das comunidades tradicionais, bem como a forma simbólica sobre o uso das plantas.

Uma árvore muito antiga aqui é a Moreira. Ela é a lembrança do tempo dos escravos. Desde criança eu ouvia falar dela. Os escravos usavam essa planta para extrair dente. Quando o dente estava ruim, eles colocavam a moreira no dente. O dente ia quebrando aos poucos até cair tudo. Tem uma árvore dessas na comunidade de Rodrigues. Onde ela está tinha um muro dos tempos dos escravos. Era o muro da fazenda, que dividia o lugar dos escravos do lugar dos donos da fazenda. A dentista do posto disse que vai estudar essa planta para descobrir o que ela possui (Moradora do quilombo de Marinhos, 2009).

A árvore da Moreira (*Ficus spp.*), na fala dessa mulher quilombola, aparece dentro de um conjunto de significações que vão desde seu emprego na fitoterapia até o contexto das relações sociais da escravidão: senhor-escravo, passando pelas relações do conhecimento científico com os saberes tradicionais. A etnobotânica também se coloca no campo de conflito de saberes. O saber dos negros africanos, em muitos casos, foi tratado meramente como mito ou lenda. Entretanto, aqui se reconhece que, na cultura, também se inserem experimentações que levam à organização de conhecimento. A própria cultura ocidental, base da ciência moderna, vem estudando a etnobotânica e, algumas vezes, se apropria desse conhecimento por meio da farmacologia moderna. No caso desse grupo de plantas citado, *Ficus spp.*, estudos da planta aparecem na literatura espanhola de farmacobotânica de Chiej:

Os estudos farmacológicos do gênero *Ficus spp.* encontraram a presença de um látex branco emanado das folhas cortadas, contendo quimassa, com ação anticoagulante, lipasa, amilase, e proteasas semelhante a enzima diastásica, o que justifica seu uso para maceração de carne. Atua também como analgésico nas picadas de insetos (CHIEJ, 1983, p. 132, tradução da autora)¹.

A farmacopéia moderna vem se alicerçando na etnobotânica de povos tradicionais. Esses povos produziram saberes que experimentaram ritualisticamente, produzindo a cultura da saúde e da cura. O etnocentrismo impediu a leitura devida da cultura da cura pelos vegetais feita por povos não-europeus com outras metodologias para além da cartesiana. A experimentação popular foi classificada como ritualística e

¹ Traduzido do original em espanhol.

mágica, porque trabalha com questões que não são explicáveis pela racionalidade científica.

Di Stasi chama a atenção para questões de alteridade na ciência, uma vez que a ciência moderna também trabalha com campos que não são explicáveis, os quais ela denominou de “margem de erros”, “efeitos inesperados”. As pesquisas em laboratório, para o autor, poderiam também ser consideradas como rituais, inclusive secretos, cujos objetos ritualísticos são os tubos de ensaio e as pipetas, entre outros instrumentos de experimentação. O autor busca, assim, questionar o conceito único de ciência, de produção de conhecimento científico, como saber universal, e a unicidade de sua metodologia. No cotidiano da cultura negro-africana e indígena nasceram metodologias de experimentação e investigação. A leitura da vida, leitura do mundo se fez pela pesquisa no universo da cultura e se aprendeu a cultura. A cultura da culinária, das plantas, da caça, da pesca, da construção, entre outros saberes experimentados. Desse conjunto de saberes sentidos no universo dos costumes, dos ritos, dos mitos, nasceu a etnociência que tem a etnobotânica como uma de suas formas de expressão. *Etno* porque é na tradução cultural que se produzem os saberes vivenciados que foram retirados a ciência moderna.

Assim, os experimentos dos ex-escravos foram testados em enormes grupos e, portanto, não carecem de confirmações pela ciência por meio dos rituais secretos de laboratórios modernos. A fala da senhora quilombola sobre um experimento se assemelha com o que a ciência experimentou. Como a linguagem é poder, na sociedade pós-colonial adotou-se como verdadeira a linguagem hermética da ciência. No entanto, a ciência se reconhece incapaz sem o conhecimento da etnobotânica popular. Dela se fez a ciência e dela se fez o homem na sua inserção no mundo.

A etnobotânica ganha, assim, a relevância transdisciplinar, englobando saberes de diversos campos, tais como: o antropológico, o socioespacial, o agrônomo, o farmacêutico, o medicinal, o ecológico, entre outros. A compreensão da relação sociedade-planta torna-se a porta de entrada para as traduções culturais das simbologias e as significações das plantas, seja como parte de um sistema de cura, seja na culinária, seja nas liturgias diversas. Como não são autônomos, esses saberes sempre necessitaram de leituras que os contextualizem em termos históricos e políticos.

As traduções que as culturas realizaram dos vegetais transformaram-nos em elementos ritualísticos. A materialidade da etnobotânica pode ser a mesma: seres do reino vegetal, entretanto, podem significar campos culturais diversos, segundo a diversidade de saberes dos povos e da cosmovisão que os mesmos carregam. Aqui se utiliza a palavra *carregar* para expressar a capacidade dos indivíduos de migrarem com

os saberes das plantas, mesmo sem levarem também a materialidade, que é a própria planta.

Isso ocorre com a naturalidade, com a natureza. Nós lidamos com a natureza. Sou de Montes Claros. Ali todo mundo sabia um pouco das folhas. A resina de angico põe no bolo e faz crescer. A planta Gonçalo, misturada com farinha de trigo, serve para fazer emplasto (Tateto Fábio de Mutakalambô, 2007).

Assim, os saberes da etnobotânica podem ir além dos limites onde o vegetal esteja plantado ou sua área de ocorrência natural, para além de suas fronteiras. O transporte é a memória e o que os alimenta são as identidades contra-hegemônicas.

A gente planta, eu planto, mas, para mim, quem cuida é Ossain. Ele cuida para que ela viva, para que ela sobreviva, para que ela dê semente, fruto e chegue na altura que está. Para que procrie. A gente só joga água, tira um matinho dali e daqui, vê se está bonita, se tem um matinho atrapalhando, vê se ela está triste, se está com pragas. Graças a Deus não dá nenhuma praga aqui (Babalorixá Henrique de Oxalá, 2009).

No universo dos nagô e banto e de seus descendentes no Brasil, a natureza está organizada por mitologias, seus elementos são as divindades os orixás, neste caso o orixá é Ossain. As plantas aparecem para além dos marcos da classificação cartesiana da botânica ou da agronomia moderna. As plantas *encontradas em* quintais e roças de candomblé fazem parte de rituais litúrgicos, têm aplicações terapêuticas ou são ornamentais. Às vezes todos esses usos se mesclam, sem incompatibilidade. Muito dos entrevistados dizem que trouxeram a planta pela beleza que tem, ou seja, pela estética, e só depois experimentaram ou souberam que a mesma possuía propriedades terapêuticas.

Todos entrevistados reafirmaram que não se pode coletar qualquer planta. É necessário conhecer ou perguntar quem conhece, os chamados “mais antigos”. O reconhecimento de algumas plantas dentro do candomblé se faz por um sistema de classificação que compreende um conjunto de parâmetros morfológicos, fisiológicos, terapêuticos e espirituais: “Para reconhecer uma planta usamos todos os sentidos, comer, ver, escutar o orixá, mostrar. Um passa para o outro, vai passando. O umbandista foi tratado com folhas e o candomblé é um ritual de folhas” (Tateto Fábio de Mutakalambô, 2007).

Para os seguidores das religiões de matriz africana — tanto do candomblé da nação keto, de língua ioruba, como do candomblé da nação angola, de língua banto —, para se coletar plantas, é necessário seguir uma série de rituais. Esses relatos dos

sacerdotes do candomblé da nação angola e da nação de keto na Região Metropolitana de Belo Horizonte expressam essa ritualidade da coleta das plantas.

Para se colher uma folha, tem que fazer preceito e dar um agrado para Ossain. No candomblé, esse ritual se denomina preceito², podem comunicar com o Orum³, do yahô ao xire (nascimento à morte em ioruba) ali estão as plantas. As plantas funcionam como mediadoras das comunicações entre a vida e a morte, e também entre os vivos, ou seja, entre os indivíduos (Mameto Omim Legi, 2007).

Para nós do candomblé, todas as folhas são sagradas. O segredo delas está guardado por Ossain. Não se pode pegar uma planta assim de qualquer jeito, tem que rezar. A folha é a essência viva de cada orixá, é prioritária e fundamental (Babalorixá Henrique de Oxalá, 2008).

Essa liturgia da coleta também aparece em relatos dos moradores, nos quintais urbanos.

Nem todo mundo pode colocar as mãos nas plantas. Tem gente que tem a mão ruim, tira um galho e mata a planta. A arruda não precisa nem tocar com mão, só o olho, a energia da pessoa pode matar a planta. Mas a arruda também cura as doenças do olho. É só deixar um galho no copo d'água no sereno e depois banhar o olho, quando está com conjuntivite ou vista cansada. A gente benze com a arruda. Vê: a planta que adoece, cura (Moradora D, 2009).

A ritualização das plantas vai desde o seu significado, seu manejo (quem pode tocar ou coletar), a forma de coleta, como deve estar o coletor, o horário da coleta, entre outras ações que envolvem a relação homem-planta. Essas falas expressam uma crença ou sentimento arraigado de devotamento a uma idéia: a mística das plantas.

Segundo Amorozo (1996), no Brasil, a etnobotânica se configura na forma de apropriação do saber a partir das representações simbólicas, míticas e através das plantas. O autor cita os exemplos das mulheres benzedadeiras, dos raizeiros e dos curandeiros. Na fala da moradora D do bairro Havaí está expresso um conhecimento complexo de diversos campos da saúde, que foram atualmente traduzidos pela ciência moderna. Inclusive um princípio da homeopatia que é o da cura pelas semelhanças, quando a mesma afirma *que a planta que adoece também cura*. A etnofarmácia também confirma as informações presentes na fala da moradora citada. Os estudos farmacológicos sobre a arruda (*Ruta graveolens* L.) indicam a presença de rutina, um

² Preceito: conjunto de restrições que devem se submeter os seguidores do candomblé ou indivíduos em geral, durante um período, para purificação, tais como, não ingerir determinado tipo de alimento, não beber bebida alcoólica, abstinência sexual, entre outros.

³ Orum: na língua iorubá significa, o Além, o mundo espiritual.

composto isolado usado para o tratamento dermatológico. Outros componentes químicos importantes presentes na arruda também são relatados por Di Stasi e Hiruma-Lima.

Costa relatou propriedades anti-helmínticas, estimulantes, febrífugas, emenagogas, e mostra que a ação espasmolítica da plantas é atribuída à presença de bergapteno e xantotoxina, enquanto a presença de metilnonilcetona é responsável por sua ação vesicante, excitante da motilidade uterina e abortiva quando em doses altas. Atividade antimicrobiana foi determinada utilizando-se alcalóides dessa planta e flavonóide. Atividade espasmolítica, contra micoses cutâneas e inibidora da implantação de óvulos, foram também determinadas (DI STASI; HIRUMA-LIMA, 2002).

Esses estudos farmacológicos foram produzidos a partir dos saberes de comunidades tradicionais, como resultado da experimentação histórica e cotidiana que os sujeitos sociais — como as benzedadeiras e alguns membros das comunidades — desenvolveram ritualisticamente há milhares de anos. A planta arruda foi encontrada nas três territorialidades estudadas: terreiros, quilombos e quintais, sendo utilizada com fins terapêuticos, para conjuntivites ou como anticoncepcional, e de forma mística, como para “proteção contra mal olhado” e “benzedura de quebranto”.

Ao pensar a cultura no universo das plantas, compreende-se que a materialidade, manifestada pelas plantas, e a tradução cultural das mesmas são elementos inseparáveis e interdependentes, principalmente quando se ouve as falas dos moradores das vilas e favelas.

Eu, neste quintal, planto de tudo. Minha mãe era assim. Passo em um jardim, vejo uma planta bonita, eu peço. Agora meu quintal está dando até uns trocadinhos. O pessoal vem comprar couve, taioba, cebolinha, salsinha. Eu não uso veneno nas plantas, não. Imagine, vai uma criança comer verdura e ao invés de fazer bem vai é fazer mal. Na roça nossa do interior era só esterco que minha mãe usava, nunca precisou de veneno, nem adubo. Aqui eu uso o só o de vaca (Moradora B, 2009).

Claval (1999) entende a cultura como o conjunto de valores que atravessam as gerações por um determinado grupo de indivíduos, incorporando comportamentos, conhecimentos, técnicas, além de carregarem as transformações sociais, econômicas e culturais desses grupos. Aqui se revisita o conceito de cultura, não como um conjunto fechado e imutável somente de técnicas e comportamentos, mas se estabelecendo relações, mesmo que conflitantes, para que se constitua aí uma fonte de enriquecimento mútuo entre os povos (CLAVAL, 1999).

O quintal da moradora citada também é fonte de complementação da renda familiar, através do pequeno comércio das verduras. Entretanto, o princípio da cura

permanece fora da lógica mercantil — “não se vende planta que é remédio, eu vendo só as verduras, planta medicinal eu dou, ganho”, assim diz essa mesma moradora. No trato com as plantas, aparecem os valores aprendidos com os antepassados, como ela relata, tais como: a solidariedade, a generosidade, a cooperação e a magia. Encontramos, então, nos relatos dessa senhora, um conjunto de valores de bem e mal que lhe organizam o mundo e as relações com a sociedade. Aqui, temos o que pode ser chamado de “ética da cura”. As ervas medicinais passam a ter outro sentido que não o de mercadoria, o sentido sacralizado e comunitário da saúde. Por muitas vezes, ouvimos das entrevistadas falas que denotam a *sacralização da cura*, como: “quem cura é Deus”, “sem fé não cura”, “a cura é de Oxalá”, “Obaluaê tem o segredo da cura”.

Na *ética da cura* não cabem arrogâncias de propriedades intelectuais de conhecimento, patentes, os modernos monopólios do saber, como denomina Shiva (2001). As pessoas que se aprofundaram no conhecimento das terapias da saúde, como benzedadeiras, raizeiras, babalorixás, ialorixás, se reconhecem como humanos. O saber entre eles circula através das gerações, dos vizinhos, dos parentes. São ciclos de aprendizagem comunitária. Curam-se mutuamente, construindo, assim, alteridades.

Ninguém sabe o dia de amanhã. Uma mão lava a outra. Outro dia, meu neto estava com tosse e eu não tinha guaco. Fui e busquei na casa da vizinha. Fiz o xarope e ele curou. Imagina se tivesse que pagar. Ela vem, pega funcho e melissa, e eu pego guaco; e, assim, todo mundo vai nessa *mexida* e agente vai levando. Um cuida do outro (Moradora D, 2008).

As plantas medicinais, as plantas das curas, são distribuídas como em um serviço público que pode satisfazer a todos; um bem, uma virtude de uso comum. A comunidade promove a troca, o encontro da saúde, no qual não há espaço para a mercadoria. Planta-se individualmente, colhe-se coletivamente: solidariedade, cooperação e a magia da generosidade.

Nos falares dos entrevistados é reforçada a idéia de que as plantas e suas significações em estudos da etnobotânica vão além do que pode pretender a investigação botânica moderna, uma vez que suas metas envolvem questões fundamentais, que são a significação ou o valor das plantas em determinada comunidade humana com a cosmovisão que ali exista. O sagrado pode aparecer como um acontecimento e a planta pode mediar essa dimensão da existência humana (DI STASI, 1996). A doença é um acontecimento; a tristeza, a angústia, os problemas amorosos e tantos outros eventos e fazem parte desses canteiros de folhas e flores e saberes ancestrais.

Frequentemente, em sociedades desiguais, a questão da dominação cultural, o etnocentrismo exercendo o poder simbólico, impossibilita a fluidez das trocas de saberes. O saberes cotidianos multiculturais dos pobres, por princípio, ficam ofuscados pelo desejo da hegemonia cultural das elites. O Brasil, por exemplo, segue primando pelo projeto eurocentrista e, assim, as contribuições das culturas de matrizes africanas e indígenas ainda estão no marco da invisibilidade ou do exotismo, posicionados em um patamar inferior ao dos descendentes de colonizadores, como dito anteriormente. Entretanto, as culturas que se reconstróem estabelecem um marco de resistência ou um marco de insubordinação frente ao projeto cultural hegemônico que vai da colonização do século XIV à globalização do século XXI (SANTOS, 1994, 2000, 2001, 2006).

Mesmo as civilizações consideradas “fechadas” compartilham códigos de comunicação e, como afirma Claval (1999, p. 63), “Eles têm em comum um estoque de técnicas de produção e procedimentos de regulação social que asseguram a sobrevivência e a reprodução dos grupos”. Podem-se perceber esses códigos de comunicação na pesquisa, em comunidades tradicionais quilombolas, como Marinhos, localizadas na área periurbana do município de Brumadinho. Moradores quilombolas, que trabalham na zona urbana e retornam apenas em fins de semana ao quilombo, mantêm vínculo com o solo, as plantas, os animais, com os ecossistemas e sistemas sociais locais. Ao mesmo tempo, relacionam-se com a vida urbana, pela mídia, pela informatização, e até pelo manejo das plantas. Em algumas áreas, encontramos plantas obtidas na cidade, ou “de moda”, como afirmam, como as violetas, a astrapéia, a clusia, o pingo-de-ouro, entre outras. Muitas delas não foram identificadas e foram classificadas como ornamentais pelos moradores. Entretanto, essas plantas não estão manejadas dentro da lógica do paisagismo moderno da cidade. São policultivos. Há uma mistura de plantas alimentares com plantas ornamentais. Não há grandes gastos com insumos e, raramente, se utilizam agrotóxicos. Há, dessa forma, a presença da lógica moderna, mas não há espaço para o protagonismo da modernidade, que se sobreponha aos padrões identitários. As festas de congado, por exemplo, continuam existindo, inclusive tendo a presença maciça dos jovens. Nesses lugares, as mulheres jovens conhecem e utilizam as ervas medicinais.

4.2. Fluxo e refluxo: as plantas no transatlântico negro

Dentro da etnobotânica, os povos se autorrepresentaram e mudaram suas representações, pois os diálogos culturais foram e são diversos e dinâmicos, construindo novas identidades. Mesmo no candomblé, que tem seus rituais organizados segundo a mitologia dos orixás (inquisis, na língua banto), há um dinamismo cultural importante.

Os mitos que descrevem a criação do mundo, nas religiões brasileiras de raiz africanas, são numerosos e, muitas vezes, contraditórios. Como aconteceu em outras religiões, eles foram transmitidos por diversas gerações e sofreram inúmeras modificações. A inexistência, na África, da forma escrita da língua dos povos trazidos para o Brasil fez com que seus costumes e rituais fossem transmitidos oralmente, através das lendas resgatadas, dos adivinhos — os babalaô — que detinham os segredos e eram, e ainda são, os verdadeiros pais (*Babás*) desses segredos (*awô*). São os primeiros que devem ser consultados se quisermos desvendar os segundos (COSSARD, 2008, p. 15).

Assim, povos migraram e seguiram resignificando seu mundo. O dinamismo dos saberes das plantas, que migraram junto com povos africanos, são exemplos dessas novas significações, novas traduções, segundo mitologias e sistemas de crenças.

O advento da escravidão e a transmigração de etnias africanas, imposta pelos colonizadores no Novo Mundo, vieram imputar um corte anacrônico no *modus vivendi* dos grupos Jêjês (ewe) e nagôs (ioruba) [...]. Lançando-os a um confronto com a flora aqui existente, havia necessidade de encontrar elementos vegetais que, de alguma forma, reproduzissem as espécies da floresta original (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 12).

Os africanos, principalmente das etnias nagô e banto no Brasil, não encontrando as mesmas plantas utilizadas em seu local de origem para os rituais religiosos, alimentares e de cura, testaram e inseriram outras plantas em seu dia-a-dia. A maioria das plantas encontradas no Brasil era desconhecida, segundo Barros e Napoleão (2007). Entretanto, a proximidade das condições climática e pedológica tropicais do Brasil com aquelas dos países da África Ocidental facilitou aos nagô e banto encontrarem, nas florestas tropicais e no Cerrado, as plantas para a reprodução e manutenção da sua identidade cultural. Muitos vegetais apresentavam semelhanças morfológicas com os da África Ocidental, o que facilitou a nova classificação e a inserção ritualística dessas espécies. Assim, plantas terminaram *africanizadas*, inseridas na matriz cultural negro

africana, como a embaúba (*Cecropia spp.*), a gonçalinho (*Astronium spp.*) e a caninha de macaco (*Costus spp.*) utilizadas nas liturgias de candomblé.

Do ponto de vista do sistema de classificação, os grupos africanos na diáspora incorporaram ao seu sistema antigo, ioruba e banto, os sistemas de classificação de outras matrizes culturais, como é o caso do Brasil, com a participação das culturas indígenas e também da taxonomia moderna. Assim, novas espécies vegetais foram incluídas e outras substituídas como lembra, Barros e Napoleão:

A procura e identificação de espécies vegetais objetivaram a manutenção de aspecto primordial de sua cosmovisão e, portanto, da sobrevivência de uma identidade enquanto negro e africano. Desse modo, uma grande variedade de vegetais nativos brasileiros foi incorporada, em substituição aos africanos. Para outras espécies similares, o que tornou necessária a criação de mecanismos de intercâmbios entre os dois continentes. Vários espécimes foram transportados pelos navios negreiros que traziam cargas clandestinas, muitas de interesse dos portugueses que introduziram no Brasil espécies nativas africanas ou originárias da Ásia, há muito aclimatadas na África (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 12).

Entre as espécies que foram transportadas nos navios negreiros estão as plantas de origem asiática: a jaqueira (*Artocarpus spp.*), a mangueira (*Mangifera indica L.*), o manjeriço (*Ocimum granatum*), a alfavaca (*Ocimum spp.*) e a jaqueira (*Artocarpus integrifolia*).

Das espécies nativas, destacam-se as que foram introduzidas por suas propriedade curativas, de acordo com Carney (2001): arroz-vermelho (*Oryza glaberrima*), melancia (*Citrillus vulgaris*), inhame (*Dioscorea spp.*), cabaça (*Momordica charantia*), hibisco (*Hibiscus sabdariffa*), *Canabis* (*Cannabis sativa*), mamona (*Ricinus communis*), saião (*Kalonche integra*).

Carney (2001) observa que os africanos da África Ocidental domesticaram diversas plantas, tornando possíveis seus cultivos fora dos ecossistemas naturais e em áreas com fatores limitativos semelhantes (clima, substrato, sol, luminosidade, umidade, relações ecológicas). Os três principais centros africanos de domesticação de planta do período pós-colombiano, segundo as regiões biogeográficas, são os que se seguem abaixo.

Das savanas da África ocidental, de acordo com Carney (2001), destacam-se: o quiabo (*Hibiscus esculentus*), a melancia (*Citrillus vulgaris*), o millhete (*Pennisetum glaucum*), o gergelim (*Sesamum radiatum*), o tomate-africano (*Solanum aethiopicum*), manteiga-de-karité (*Vitellaria paradoxa*).

Do centro-oeste africano, a autora identifica as seguintes espécies: pimenta malagueta (*Aframomum melegueta*), feijão-guandu (*Cajanus cajan*), café (*Coffea canephora*), inhame-batata ou cará (*Dioscorea bulbifera*), inhame-amarelo da Guiné, cará-voador (*Dioscorea dumetorum*), inhame-arbusto (*Dioscorea spp.*), noz-de-cola ou obi (*Coca acuminata*), noz-de-cola (*Cola nítida*), dendezeiro (*Elaeis guinneensis*), algodão (*Gossypium herbaceum*), capim-elefante (*Pennisetum purpureum*), quiabo (*Plectranthus esculentus*), ervilha-de-inhame (*Sphenostylis stenocarpa*), gergelim (*Sesamum indicum*), tamarindo (*Tamarindus indica*), cabaça (*Telfairia occidentalis*), feijão-fradinho ou macassar (*Vigna unguiculata*).

Do leste africano, Carney (2001) destaca-se as seguintes espécies: aveia-etíope (*Avena abyssinica*), chat (*Catha edulis*), café (*Coffea arábica*), capim-pé-de-galinha (*Eleusine coracana*), ensete (*Ensete ventricosa*), tef (*Eragrostis tef*), noog (*Guizotia abyssinica*), feijão-lab-lab (*Lablab purpureus*), capim-Guiné (*Panicum maximum*), mamona (*Ricinus communis*), sorgo (*Sorghum bicolor*).

Simultaneamente ao intercâmbio ocorrido entre os iorubas na Nigéria e os banto, há também um intercâmbio dos vegetais entre as Américas e a África. Barros e Napoleão (2007) relatam que o mesmo interesse que os portugueses tiveram em migrar com as plantas da África para o Brasil conduziu-os a levarem plantas da América ao continente africano. Algumas espécies que migraram são: o urucum (*Bixa orellana*), a goiaba (*Psidium guayaba*), a batata (*Ipomea batatas*), o milho (*Zea mays*), o fumo (*Nicotiana tabacum*) e diversas outras. Participaram desse intercâmbio os negros libertos, que, na segunda metade do século XIX, retornaram à terra de origem levando, entre outras plantas, a erva-guiné (*Petiveria alliaceae* L.), chamada de “remédio para amansar senhor”, muito utilizada pelos escravos como abortiva, hoje disseminada por diversas regiões tropicais (BARROS; NAPOLEÃO, 2007).

Com esse fluxo ocorre o uso de plantas comuns na África e nas Américas. Como exemplo de plantas que foram intercambiadas tem-se: a erva-tostão (*Boerhavia hirsuta*), o capim-de-burro (*Cynodon dactylon* L. Pers) e diversas outras espécies vegetais climatizados nos dois continentes. (Barros e Napoleão, 2007).

Pode-se entender, assim, a diversidade de plantas presentes na agricultura familiar tradicional brasileira, como as comunidades quilombolas. Também foi possível observar, nos terreiros e quintais urbanos estudados, a variabilidade de plantas de origem africana e asiática introduzidas no Brasil durante o período colonial. Entre esses vegetais, também encontramos os de origem mediterrânea: a hortelã (*Mentha spp.*), o funcho (*Foeniculum vulgare*), o orégano (*Origanum vulgare* L.), a alfavaca (*Ocimum basilicum* L.), a cebolinha (*Allium spp.*), a salsinha (*Petroselinum sativum* L.), entre outras.

Mais uma vez, plantas que inicialmente eram utilizadas como condimentos na culinária européia, como o funcho e a hortelã, ganham o espaço da fitoterapia e da sacralidade nas traduções culturais das religiões de matriz africana. Ao mesmo tempo, ocupam outras territorialidades na diáspora, ampliando os usos, como foi citado anteriormente, que vão da fitoterapia à arte, com as plantas medicinais e plantas ornamentais, como as que convivemos nas áreas dos quilombos e quintais urbanos das vilas e favelas pesquisados.

Carney (2001) afirma que a rica herança botânica e agrícola desenvolvida pelos escravos foi produzida a partir de diversos sistemas étnicos de conhecimento e também influenciada pela mulher africana. Para Barros e Napoleão, parte dessa herança botânica foi produzida pelo avançado sistema de classificação dos africanos, principalmente nagô, jeje e banto.

A participação dos negros no processo histórico brasileiro foi de extrema relevância. Além do já conhecido, tiveram a dupla tarefa de transplantar um sistema de classificação de vegetais africanos e de assimilar a flora nacional dentro de uma visão empírica secular, que ampliou ainda mais seus conhecimentos do mundo natural, contribuindo, também, no uso fitoterápico das espécies na medicina popular brasileira (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 14).

Essas análises reafirmam que a diáspora africana envolve plantas e pessoas. Carney (2001) afirma que, ao traçar o perfil das plantas africanas que sobreviveram ao comércio escravocrata transatlântico e o papel exercido pelos saberes dos escravos na consolidação das mesmas no Continente americano, promove-se uma recuperação histórica do papel da África na etnobotânica colonial e contemporânea.

4.3. Plantas, podas e conduções: ciência, magia e exterioridades modernas

Compreender a dinâmica das culturas africanas e a produção dos saberes botânicos na diáspora é algo complexo, principalmente em se tratando do Brasil, reconhecido como um país de metabiodiversidade e de grande diversidade cultural. Segundo Cardoso (2002), outro dado importante é o fato de que o Brasil é o país com maior população negra fora do continente africano e o segundo país com maior população negra do mundo, só perdendo para a Nigéria. Também foi o último país a

abolir formalmente a escravidão, em 1888. Conclui-se, então, que a escravidão é algo recente e muito presente no imaginário da sociedade brasileira.

A diversidade de culturas assentadas no atual território brasileiro é possível de ser identificada por diversas *paisagens culturais*⁴ que vão desde a arquitetura e vocábulos cotidianos, até estudos econômicos, antropológicos, botânicos e etnolinguísticos diversos. Entretanto, em nome de um saber universal, a denominada civilização ocidental, posicionando-se como hegemônica e como matriz cultural única, construiu novas formas de dominação e segregação: epistemológica, socioespacial e étnica. Essas estratégias de dominação contaram com os arcabouços científicos modernos. A ciência moderna promulgou a compartimentação e o isolamento dos saberes, em uma condição de muralha, impondo a racionalidade científica. Ao cientista foi colocada a tarefa de separar a produção do conhecimento dos saberes da vida, desejo impossível de se realizar uma vez que quem produz a ciência são os cientistas, os humanos em vida. No entanto, como projeto de vida, a racionalidade científica fez com que a ciência perdesse a oportunidade de conhecer os campos do saber que a geraram e garantiram o equilíbrio homeostático e a diversidade biológica e cultural planetária (GOMES, 2008).

Os saberes tradicionais seguiram existindo fora dos limites do que se denominou ocidente, cultura europeia, ou cultura branca. Esses saberes são reconhecidos como conhecimento tradicional por Cunha (2000). Também são nomeados pelo Babalorixá Henrique de Oxalá de “saberes familiares”. Para a ciência moderna, esse seria o *senso comum*, já que o que se deseja é o *bem comum*, como citamos anteriormente e reafirmado na fala de uma benzedeira A da comunidade quilombola do Sapé:

Porque que eu continuo benzendo? Vocês querem saber? Não sei. Nunca parei para pensar. Mas dá uma felicidade quando alguém entra ruim e sai curado. Ver a pessoa bem, depois de três benzeções; ver a pessoa alegre, curada é bom, não é? Ver a criança pulando, a pessoa andando. Oh, meu Deus, que coisa boa! (Benzedeira A, comunidade quilombola do Sapé, 2009).

No depoimento acima, a benzedeira A, da comunidade quilombola de Sapé, descreve que ali não há médicos e/ou serviços públicos de saúde. Mas, nesta fala está presente, também, uma outra concepção de saúde, de relação com a saúde-alteridade, de relação social, em que a generosidade e a magia da cura são os maiores projetos de vida. Nesse relato, vemos o paradigma da cultura do Atlântico Negro, no qual estão juntas as pluralidades culturais e políticas. Nele é possível ler outras premissas de vida e

⁴ Paisagem cultural: utilizada pelo geógrafo Paul Claval (1999), a expressão é utilizada para designar as diferentes paisagens produzidas a partir de diversos modos de produção e padrões culturais. Exemplo: campos de pecuária, áreas urbanizadas, pomares, quintais, entre outros.

morte: a doença não é uma engrenagem falha do corpo físico, separada do todo, que é o corpo. O corpo físico também não está dissociado do corpo espiritual, da energia cósmica, como postula o cartesianismo. O medicamento, que é a benzeção, não é uma prática social a serviço da acumulação de capital da indústria farmacêutica. Tampouco a *droga* para a cura — definida pela ciência farmacêutica como matéria-prima animal ou vegetal, a partir da qual se sintetizam os medicamentos comerciais — é obtida pelo comércio lucrativo da retirada de recursos naturais ilimitadamente.

Como esses saberes da cultura negra antecedem a ciência e, portanto, nada dependem do método científico cartesiano e mecanicista, eles continuaram existindo, produzindo identidades e territorialidades. Apesar de ocultados pelos cientistas, esses saberes comuns geram e sustentam a própria ciência.

Entretanto, os conflitos entre saberes tradicionais e científicos fazem crer que os cientistas continuam tratando o saber popular e a cultura negra como um saber em disputa. Estabelecem-se um temor e conflitos quase territoriais de saberes. A ciência assume seu poder e os outros saberes são silenciados. Esses conflitos de saber e poder fazem parte do cotidiano da maioria dos entrevistados, como nos conta uma moradora da comunidade quilombola de Marinhos.

A maior dificuldade é que a medicina e os médicos não aceitam quando a gente fala que curou com as plantas. A ciência não aceita, discrimina e até ameaça. Fala que se der problema nós vamos responder. Eles acham que são doutores e ninguém pode falar nada, como se fôssemos um bando de coitadinhos. Mas muitos deles estão vivos graças aos chás, xaropes e até a benzeção. Agora alguns estão mudando. A dentista daqui disse que quer pesquisar sobre a Moreira, que é a planta que os antigos do quilombo usavam para extrair o dente. Mas aposto que vai falar que foi ela quem descobriu a Moreira dos escravos (Quilombola A, 2007).

A ciência que foi construída sob o discurso de direitos humanos — pregando que a produção do conhecimento dos fenômenos do mundo não poderia ser tolhida pela violência da inquisição —, no afã de monopolizar o saber, produziu novas formas de violência simbólica que serviram, inclusive, para subsidiar ou encobrir a violência física.

Em decorrência do pensamento científico eugênico presente na sociedade brasileira, os saberes dos pobres e negro-africanos são tratados de duas formas aparentemente antagônicas, porém complementares. Em alguns momentos, são tomados como saberes desaparecidos.

Os europeus e os europeus-americanos acabaram expropriando a história da cultura do arroz em seu próprio benefício, consequentemente, ao alijar as populações africanas de uma contribuição importante para as

Américas, estes intensificaram um projeto colonial construído em relações de poder desiguais, que privilegiam aspectos mercantis de transferência de sementes em detrimento da base cultural e do conhecimento dos responsáveis pelo estabelecimento de uma planta (CARNEY, 2001, p. 39).

Assim, a maioria dos brasileiros dificilmente sabe que as plantas que compõem sua dieta básica — *arroz com feijão* — têm origem na savana africana e que foram domesticadas pelos povos banto. Algumas ferramentas agrícolas, como a enxada e o arado, foram desenvolvidas também pelo povo banto. Esses instrumentos foram, em outros momentos, tidos como perigosos, e, na modernidade, são considerados arcaicos e de um primitivismo ameaçador, por estarem associados a tecnologias e saberes africanos.

Em outros momentos, o conhecimento dos povos descendentes de africanos somente são considerados saberes se forem traduzidos e apropriados pelos cientistas. Vários são os exemplos de apropriação do conhecimento tradicional pelo capital e pela ciência, por meio de patentes (DPI: direito de propriedade intelectual). Assim, temos o caso de banhos ritualísticos, popularmente chamados de *banho de descarrego*, vistos como primitivos e malignos pela sociedade racista, que, uma vez nomeados pelo capital com o nome de banho de *furô*, são valorizados e assumem o símbolo de *status* social.

A emergência das novas biotecnologias mudou o sentido e o valor da biodiversidade. Ela foi convertida, de base da sustentação da vida para as comunidades pobres, em base da matéria-prima para as empresas poderosas. Mesmo que se fale cada vez mais de biodiversidade global e recursos genéticos globais, a biodiversidade — contrariamente à atmosfera ou aos oceanos não é uma terra comunitária global no sentido ecológico. A biodiversidade existe em países específicos e é utilizada por comunidades específicas. [...] A biodiversidade foi sempre um recurso local comunitário. Um recurso é propriedade comunitária quando existem sistemas sociais que o utilizam segundo princípios de justiça e sustentabilidade (SHIVA, 2001, p. 92).

Os saberes bantos e nagôs representam um recurso local comunitário que garantiu a conservação da biodiversidade nos territórios de cultura negra. No entanto, a cada dia, é diminuído o acesso da população negra à biodiversidade. Ecossistemas naturais que foram conservados por essas comunidades terminam sendo privatizados, eliminando-se a possibilidade de acesso das pessoas que sempre os mantiveram. Parques são cercados e unidades de conservação são criadas tendo como premissa a retirada dessas pessoas do local a ser mantido. O setor imobiliário avança com ofertas tentadoras de compra de terras quilombolas para a implantação de condomínios residenciais de classe alta (o mercado verde). A vulnerabilidade dos territórios negros

também é grande já que os quilombolas não possuem a titulação da terra. A comunidade do Sapé, por exemplo, apesar de estar reconhecida pela Fundação Palmares, não obteve a sua titulação pelo INCRA até o momento. Alguns terreiros usam os lotes vagos das áreas urbanas para a implantação de suas roças com plantios das ervas sagradas, também sem o título da terra. Esse quadro tem levado a conflitos ou à perda das áreas de plantio dos terreiros. A lalorixá Kitaloya relata que, há mais de dez anos, planta em um lote de propriedade da prefeitura que é considerado área de risco devido à declividade. Há dois anos, a prefeitura ameaçou retirá-la da área solicitando a posse do terreno. A lalorixá relata ainda que teve que mover uma ação para que não retirassem “a área de plantas sagradas”. Segundo ela, a denúncia de uso do terreno foi feita pelos moradores vizinhos, que são evangélicos. No portão de entrada do candomblé havia marcas de pedras atiradas pelos vizinhos.

A complexidade alcançada pelos conflitos relativos a apropriações intelectuais e territoriais tem como linha de união questões relacionadas aos direitos humanos e direitos ambientais. Resguardar a biodiversidade não garante ter o acesso a ela no futuro. Também não dá garantias de que os saberes conservacionistas de negros e pobres dilua a injustiça racial e a xenofobia religiosa que expõem os produtores da cultura negro-africana.

Em alguns campos do conhecimento moderno, como o das ciências biológicas ou do urbanismo, produziram-se novos argumentos de dominação que fortaleceram ainda mais as lógicas segregacionistas espaciais. Entretanto, nem sempre o encobrimento foi possível. A botânica e a ciência farmacêutica possuem um conjunto irrefutável de evidências de sua grande dependência dos saberes produzidos pelo senso comum, a partir dos saberes de culturas não-hegemônicas, de etnias africanas e indígenas.

4.4. As cidades e segregação étnica

O Brasil foi a última nação da América a abolir juridicamente a escravidão, por razões que vão desde pressões externas até os processos internos de ordem política, econômica e cultural (LIBBY; PAIVA, 2000). A abolição no Brasil aconteceu tardiamente, atendendo a diversos interesses, que vão além do discurso da garantia de direitos civis (SANTOS, 2005). Essa ação, na versão de alguns historiadores, fazia parte da lógica do avanço e expansão do capitalismo, tanto internacional quanto nacional. A necessidade de abertura de novos mercados consumidores torna a escravidão uma barreira à nova ordem

que se estabelecia. A população negra escravizada era numericamente grande e passa a ser vista como um mercado consumidor em potencial. Para efetivação dessa demanda, os escravos deveriam se tornar homens livres: essa era uma condição capitalista necessária.

O período pós-abolição, entretanto, não foi capaz de modificar as formas de organização socioespacial estabelecidas a partir da ordem escravista. A segregação se manifesta tanto nos espaços agrários como nos urbanos, com uma tendência a ampliação nos contextos da modernização.

Sistemas simbólicos, produzidos pela ciência moderna, parecem permear a produção dos limites das cidades e bairros. Algumas reflexões históricas parecem importantes para entender a lógica da distribuição da população negra no espaço urbano brasileiro pós-abolição.

Autores, como Florestan Fernandes (1972), evidenciam a segregação socioespacial sob a qual ficou submetida à população negra após a abolição, em 1888. Essa situação deflagrou uma série de processos socioespaciais, migrações internas, migrações externas, “fluxos e refluxos”⁵, segundo Verger (1987). Esses povos começaram a migrar para as regiões de menor interesse do capital, formando, assim, “territórios de negros”, como afirma Dalmir Francisco (1995). Desses territórios, destacam-se os quilombos que são uma forma de resistência mais representativa, devido a sua quantidade e a continuidade histórica. Ali se estabelecia uma fronteira social, cultural e militar contra o sistema que os oprimia. Outras territorialidades vão sendo construídas à margem do projeto de modernização de lógica eurocêntrica e industrial: terreiros de candomblé, umbanda, favelas, escolas de samba, áreas e bairros periféricos.

O projeto de modernização das cidades brasileiras, principalmente a partir do século XIX, termina por refletir essas desigualdades socioespaciais. Nesse contexto, a história de Belo Horizonte é peculiar, uma vez que a cidade foi artificialmente construída por meio de um projeto de planejamento. Nessa nova cidade, o centro estava planejado para servir de residência para os funcionários públicos, restando os espaços da periferia para os trabalhadores. Nas periferias não havia infra-estrutura urbana nem planejamento. Entretanto, os trabalhadores da construção da cidade foram expurgados para esses locais. Vale lembrar que o projeto da cidade se concretizou em um período importante da nossa história que foi logo após a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República. Portanto, esses trabalhadores convocados para construção da cidade eram,

⁵ A expressão “fluxo e refluxo” se refere a uma metáfora das migrações da África para o Brasil, e depois dos afro-brasileiros que retornaram à África modificando a cultura em ambos os territórios (VERGER, 1987).

em grande parte, ex-escravos. Sendo assim, se formou uma periferia majoritariamente negra após a inauguração da cidade.

4.5. O racismo: uma condição para a segregação étnica e epistemológica

O racismo cultural entre os povos sempre existiu, segundo Santos (2005). Porém, em 1400, ele começou a sofrer transformações, chegando ao racismo biológico que gera a denominada “discriminação de cor”. Alguns autores dizem que “a cor não tinha importância crucial na sociedade brasileira, porque a diferença racial deveria ser progressivamente extinta, na medida da modernização e do progresso” (SODRÉ, 1999, p. 103). No entanto, isso não ocorreu. Segundo Santos (2005), com o capitalismo no Brasil, o mecanismo de divisão e exclusão da mão-de-obra se intensificou entre os negros, tornando-se um país com um exército de povos de cor, com uma expressiva massa de excluídos e miseráveis.

Segundo Sodré (1999), existem, pelos menos, quatro tipos de racismo e cada nação se encaixa dentro dessas definições. De acordo com o autor, o racismo predominante no Brasil é, sem dúvida, o tipo “espiritual ou cultural universalista”.

Racismo universalista de tipo espiritualista: raças evoluem e torna-se superior na razão direta do progresso civilizatório; **Racismo universalista de tipo biomaterialista:** há raças atrasadas e raças adiantadas, cabendo às últimas posições superior numa escala hierárquica entre os homens; **Racismo diferencialista de tipo espiritualista:** as identidades espirituais das raças ou mesmo grupo humanos são radicalmente diferentes e impermeáveis umas às outras, não havendo aproximação cultural possível; e **Racismo diferencialista biomaterialista:** a miscigenação ou cruzamento inter-racial viola as leis naturais, já que há hibridação aceitável entre as raças humanas (SODRÉ, 1999, p.195).

O racismo definido pelo Movimento Negro Unificado (MNU), como mecanismo de exclusão socioespacial-política de um grupo baseado na fenotipia e na cultura. Entretanto, sabe-se que as características fenotípicas, como cor, estatura, cabelo, são determinadas e modificadas pelo meio ambiente, por isso, entende-se que o racismo é uma construção social, em que ser negro é a primeira categoria de exclusão. Essas idéias eurocêntricas foram tão bem construídas que esses negros, devido a tanta rejeição, terminaram legitimando e interiorizando a inferioridade racial, gerando um

processo de embranquecimento. Esse processo de “desnegrificação” utiliza técnicas para “melhorar” a aparência, artifícios criados pela sociedade racista, que concorrem para aumentar a distância entre o indivíduo e a negritude absoluta (SODRÉ, 1999, p. 198).

Os dados históricos-antropológicos da sociedade brasileira evidenciam o modo como os sistemas simbólicos foram inseridos na produção do conhecimento científico e contribuíram para o fortalecimento das idéias racistas. Schwarcz (1993) destaca o período de 1870-1930 como marco da ciência racista eurocêntrica. Reforça que a mesma ganha avanço de idéias e teorias positivistas eugênicas, a nova roupagem na acadêmica brasileira. A população negra brasileira, durante séculos e ainda hoje, colhe tanto os frutos desse pensamento eurocêntrico como do esforço de homogeneização cultural e étnica, como é o caso da política do embranquecimento, como evidencia Santos:

O racismo não é produto de mentes desequilibradas como ingenuamente se poderia supor, nem existiu sempre ou existirá sempre, como toalmente se poderia pensar. (Os racistas têm naturalmente interesse em definir o racismo como uma característica “da natureza humana”; como “a natureza humana” é imutável, o racismo, por consequência, jamais desaparecerá). O racismo é um dos muitos filhos do capital, com a peculiaridade de ter crescido junto com ele (SANTOS, 2005, p. 35).

Entende-se que o racismo pode se expressar de três formas. O racismo cultural se fundamenta no pensamento eurocêntrico, construindo o mito da superioridade cultural de base ocidental européia, dos brancos, ou os de “tez clara”, que dominam os negros ou sujeitos da cultura de matriz africana. Outra forma é o racismo determinista, no qual o indivíduo passa a ser discriminado em detrimento da sua fenotípia, ou seja, de suas características físicas. Segundo Schwarcz (1993), a partir do séc. XIX, as diferenças básicas existentes entre os homens eram estabelecidas por correlações rígidas entre o patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais. Outra forma de racismo, também expressivo, é o racismo institucional. Esse discurso instalou-se no País com a vinda da família real e ampliou-se com as instituições educacionais que os reproduziam. Como no Brasil não existiam centros de pesquisas e de formação superior, o que se tinha no início do século XIX era o ensino elementar controlado pelos jesuítas, e, assim, houve uma migração de instituições e de teorias européias também eugênicas ou racistas.

Essa situação manteve-se inalterada até inícios do séc. XIX, quando João VI transferia para o Brasil não apenas a maior parte de sua corte, como também o domínio metropolitano. Fugindo das tropas de Junot, o monarca português desembarcava na colônia em 1808 com a firme intenção de estabelecer no país instituições centralizadoras que reproduzissem de forma perfeita o antigo domínio colonial (SCHWARCZ, 1993, p. 23).

Segundo Schwarcz (1993), dotar a colônia de estabelecimentos de ensino não significou, porém, apenas um esforço de centralização do poder, respondia, também, à situação emergencial vivida pela corte portuguesa no Brasil e aos impasses criados pela decisão apressada e repentina¹.

Retomando a questão da abolição da escravidão, deve-se ressaltar que ela foi uma conquista das elites européias, não tendo sido, assim, pensada para os negros, mas, para o crescimento da nação brasileira que, finalmente, iria participar da lista dos países capitalistas modernos. Para isso, o Brasil teria que aceitar o conhecimento da alta cultura (européia) — a moda, a beleza, os bons costumes, as letras e os jardins —, que era um meio de polir a aspereza local, ou seja, o polimento era branco, enquanto a aspereza (a pobreza, o mau) era negra e mestiça, segundo Sodré (1999). Esses pensamentos de super-valorização da cultura européia, em detrimento da cultura afro-brasileira foram tão bem traçados, que terminam legitimados pelas próprias vítimas, nesse caso os negros. A produção simbólica a favor da segregação racial é refletida e produzida no espaço. Privilégios raciais conduzem a privilégios espaciais. Casa grande, senzala, bairros-favelas sem planejamento, centro-periferia.

Diversos discursos naturalizam a segregação socioespacial, ocultando um quadro de injustiça étnica brasileira. Uma série de mitos é construída para diluir o racismo sobre o indivíduo e o racismo espacializado.

Segundo Francisco (1995, p. 3), “o racismo nasce com a diferenciação econômica, se alimenta dessa diferenciação que garante e vem mantendo a reprodução homogeneizadora das classes sociais”. Portanto, acredita-se que essa diferenciação, fica evidenciada com a segregação espacial étnica, pois territórios negros estão inseridos em locais de baixo poder aquisitivo, conseqüentemente, de pouca infra-estrutura e, às vezes, de risco geológico ou ambiental. A leitura do preconceito racial torna-se importante para entender o processo da espacialização da população negra.

O racismo, além de segregar a população negra para as zonas periféricas, impede que o negro possa ascender horizontalmente (em nível da divisão funcional do trabalho) e verticalmente (divisão social do trabalho), conferindo ao negro uma barreira quase intransponível para alcançar a mobilidade social.

Nesse contexto, para combater o racismo, se faz necessário o resgate da identidade étnica, expressa, também, na tradição religiosa (para alguns autores sem o sincretismo, pois é sabido que o negro teve que apropriar dos símbolos do cristianismo,

¹ A urgência na criação das escolas de medicina do Rio de Janeiro e da Bahia, por exemplo, revela o caráter pragmático dessa medida. Instaladas ainda em 1808, tinham como função cuidar “dos males” da população, que, adensada com a vinda da corte, padecia com moléstias contagiosas e a falta de profissionais.

para conseguir manter sua religiosidade). Francisco (1995) reconhece que o negro deve expressar sua humanidade e direito à diversidade através do samba e reggae, do rap e do funk, entre tantas formas de manifestações afro-brasileiras.

Creio que os afro-negro-brasileiros terão de aprofundar a consciência política de sua identidade étnico-cultural. Isso parece implicar, inclusive, na necessidade das instituições étnico-comunitária de reterritorializar a luta pela afirmação e expansão e, também, na necessidade que os grupos negros reenergizem ou adotem as formas sociais negro-brasileira de luta pela justiça (FRANCISCO, 1995, p. 9).

O racismo não é só uma atitude, é uma teoria defendida em muitos livros, com argumentos e teses “científicas”, nos quais são passados a idéia centralizadora de inferioridade racial. Essa inferioridade racial, defendida por Oliveira Viana, baseava-se no “método eugênico”, princípio da eugenia (ciência que tem por objetivo a “melhora das raças humanas”), que tem alguns elementos básicos: “1º) Os acontecimentos da vida de um povo se explica pela sua formação racial. 2º) O comportamento psicológico de um povo é determinado pela sua raça. 3º) A raça negra tem um comportamento psicológico instável, nunca criou nem vai criar civilização” (SANTOS, 2005, p. 30).

Esses princípios eram utilizados para explicar a civilização de um povo, ou seja, para Viana, uma sociedade só podia ser considerada civilizada se percorresse sangue branco em suas veias. Tal fato torna-se de fácil compreensão se considerarmos que o autor não passava de um mero repetidor de teorias positivistas defendidas pelos europeus. Viana pensava que a única forma do negro se “tornar civilizado” seria a partir do momento em que “sangue branco” se misturasse com o “sangue negro”. Isso acabou acontecendo no Brasil, no século XIX, no momento em que se iniciou a migração européia. Entre 1850 e 1930, cerca de três milhões de europeus chegaram ao País. A miscigenação e a alta taxa de mortalidade das pessoas de cor limpavam o resto.

No entanto, Francisco acaba por evidenciar o verdadeiro objetivo do eugenismo tão visado por Viana:

Vale dizer, afirmar que há um esforço para racializar (biologização e esforço de naturalização) as relações e as diferenças de classe e, portanto, uma inequívoca tentativa de despolitização das relações entre as classes sociais.

Nesse sentido, é necessário entender que a miscigenação racial — defendida tanto por Oliveira Viana, como por Freyre — na política racial de controle de mobilidade de classe e na ideologia racista de direção de classe, cumpre bem o papel dissolvente dos extremismos não de todos acomodados, mas desempenha, de modo inequívoco, a função política de mascaramento da contradição de classe, de esvaziamento de conflitos de classe — reais ou potenciais — e de despolitização das relações entre classe dominante / elite dirigente e classe dominada e

dirigida. A casa grande, o sobrado, o palacete necessitam controlar a senzala, o mocambo, o barraco (FRANCISCO, 1995, p. 3).

Portanto, entende-se que a política do eugenismo, assim como o racismo, tem por finalidade o controle subordinador e hierarquizante, tanto em termos econômicos quanto em termos social, político e cultural. Com isso, temos a sustentação da classe dominante (brancos) que, através da desigualdade, usa mecanismos para impedir o acesso da classe dominada (negros) a melhores condições de vida.

Santos, ao contrário de Oliveira Viana, atribuía a alta taxa de mortalidade no Brasil ao capitalismo, pois:

[as] nações civilizadas, antes de serem brancas, são nações patroas; e as pobres, antes de serem de cor, são nações empregadas. Nações-empregadas são as que trabalharam há séculos para enriquecer os ams. As da América Latina, por exemplo, sempre estiveram de “veias-abertas”, seu sangue fluindo para alimentar os Estados Unidos e a Europa (SANTOS, 2005, p. 32).

Santos também considerou a divisão mundial do trabalho como um fator relevante para que o negro não conseguisse a mobilidade social.

Sendo a divisão mundial do trabalho apenas a ampliação do que acontece dentro de cada país desenvolvido, há, no seu interior, ricos e pobres, classes patroas e classes empregadas. A linha de cor ajuda, então, a marcar as diferenças: brancos em cima, de cor embaixo. Nos Estados Unidos é fácil constatar esta superposição classe e raça, desde os estratos mais altos (descendentes de irlandeses) até os mais baixos (negros, porto-riquenhos, latino-americanos em geral), passando pelos intermediários de ianques (descendentes de ingleses) judeus, eslavos, etc., que constituem a classe média (SANTOS, 2005, p. 33).

Dessa forma, mesmo que a miscigenação tenha aumentado, o racismo e a discriminação racial não diminuiu. Tomou novas formas de pseudo-classificação pela cor.

4.6. Territorialidades invisíveis e segregadas das cidades

Temas de discussão recente no Brasil, como direito à cidade, cidades sustentáveis, planejamento estratégico, têm sido sublinhados nos debates relativos à problemática urbana. Nos séculos XX e XXI, a questão urbana parece ter demandado um novo olhar sobre a espacialidade da exclusão social. A razão dessa demanda pode tanto

estar relacionada à concentração da população brasileira nas áreas urbanas como pode, também, estar sinalizando que algumas bandeiras de luta, que até então se faziam isoladamente, hoje se aglutinam pela necessidade de dar respostas aos processos de exclusão social e de produção de impactos ambientais pela globalização. Merece atenção o fato de que essa aglutinação vem determinando a ampliação das análises de diversos processos e instrumentos políticos, como é o caso do planejamento e da gestão urbana. Questões ainda não respondidas pairam diante desse quadro: quem tem direito à cidade? Se cidade é espaço, a pergunta poderia ser feita de outra forma: a quais sujeitos sociais são negados o direito ir e vir, viver e reproduzir na cidade? Se considerarmos que as cidades pós-Revolução Industrial são planejadas, outra pergunta se faz: a quem atende o planejamento urbano? Alguns autores, como Maricato (2000, p. 35) e Costa (2004, p. 65-68), reconhecem que algumas cidades planejadas reproduzem a segregação socioeconômica e espacial, promovendo, assim, a violação de uma série de direitos. Nesta perspectiva, parece difícil pensar a cidade sem que se reflita sobre as questões relativas à justiça.

O conceito de justiça carrega em si a idéia de valores e direitos. O dicionário HOUSAISS (2003, [s.p.]) ratifica a imagem que aqui se constrói: justiça é a “[...] qualidade do que está em conformidade com o que é direito, com o que é justo; maneira pessoal de perceber, avaliar aquilo que é direito, que é justo”. A cidade, principalmente na América Latina, talvez seja um espaço privilegiado para a análise dessa questão. Ressalta-se que, diante de um tema que se torna tão amplo, um dos debates que mais têm se destacado no cenário urbano refere-se à *justiça ambiental*.

O movimento que se volta para a justiça ambiental aponta a ampliação das questões urbanas e ambientais. Nele se incorporam debates sobre a segregação socioespacial e a problemática ambiental, associando, assim, temas que dizem respeito aos direitos civis e aos direitos ambientais.

O conceito de justiça ambiental nasceu da capacidade inventiva dos movimentos sociais dos Estados Unidos, especialmente das organizações forjadas nas lutas pelos direitos civis, das populações afrodescendentes, a partir da década de 1960, em ouvir o clamor de cidadãos pobres e grupos socialmente discriminados quanto à sua maior exposição a riscos ambientais. Ele decorreu da percepção de que depósitos de lixo químicos e radioativos, ou de indústrias com efluentes poluentes, concentravam-se desproporcionalmente na vizinhança das áreas habitadas por estes grupos (ACSELRAD; HERCULANO; PÁDUA, 2004, p. 9-10).

Diante desse conceito, Lynch (2001, p. 36) julga necessário incorporar a ausência de direitos urbanos como fator de risco ambiental. Direitos básicos, relacionados às

condições de habitabilidade, que expõem pobres e negros a grandes riscos, como problemas de saúde, falta de saneamento básico, carência de moradia, aliados a questões como poluição sonora e poluição hídrica. De acordo com Cardoso (2000, p. 32), o ambiente *inabitável* imprime maiores velocidades e alcances sobre camadas mais baixas da sociedade, sobre *étnico-pobres* e negros, se comparado aos ricos de pele clara, à classe média, aos eurodescendentes nesse país.

Cabe, então, pensar na difícil tarefa de compreender a dinâmica do planejamento e da gestão urbana e refletir sobre suas interfaces política, econômica e cultural. Entender, assim, que em sociedades desiguais é comum o planejamento esbarrar mais em questões de justiça do que de competência técnica. Significa, além disso, refletir sobre como a falta de leitura histórica, política e crítica do planejamento urbano modernista favorece os processos de exclusão social e segregação socioespacial e inclusive étnica.

Apesar do conceito de justiça ambiental ser algo recente, pode-se perceber que as raízes desse atual panorama ambiental urbano vêm de séculos anteriores, com ideologias de segregação que têm assumido formas diferentes, mas que continuam se materializando de maneiras cada vez mais perversas.

A partir de exemplos na literatura sobre cidades planejadas, como Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, do final do século XIX e percorrendo o século XX, citada por Costa (2004, p. 68), observa-se que, desde o referencial teórico do planejamento até os seus planos de execução, há uma busca em atender aos interesses de classes privilegiadas. A produção social de um espaço para a reprodução das elites e de eurodescendentes não parecia estar muito distante dos objetivos desses planos, mesmo que os registros sejam mais orais que escritos.⁶ O ideal de cidade higiênica aparece com um conjunto de símbolos, que terminam colaborando para o fortalecimento do pensamento eugênico, como confirma Schwarcz (1993, p. 58-66) — raça branca limpa e raça negra e pobre, sujos e doentes.

Segundo a autora, o Brasil de 1870 a 1930 é, assim, ao mesmo tempo, liberal e racista: racismo de folhetim conjugado à elaboração de teorias eugênicas plasmadas nos textos e romances naturalistas brasileiros. No século XIX, aparecem imagens que associam negros e sujeira: um seria inerente ao outro. Por outro lado, o racismo aparece na ordem do dia dessa cidade, *coisificando* os negros e a cultura de matriz africana:

⁶ O Movimento Negro Unificado de Belo Horizonte resgata, através de reuniões, a história oral com moradores negros de Belo Horizonte, nas quais estes descrevem as práticas de segregação racial das quais foram vítimas dentro dos limites da Avenida Contorno, nas ruas ou em ambientes de lazer, no período posterior ao planejamento de Belo Horizonte.

manifestações de baderneiros e sujos. A famosa frase preconceituosa tem seu apogeu: *negro quando não faz na entrada, faz na saída*.

Os excluídos, inclusive, terminam por interiorizar essa condição, que se manifesta em estereótipos de linguagens — como: *somos pobres, mas limpinhos* —, tão comuns nas falas das famílias pobres brasileiras. Limpar a nova cidade assume, assim, um apelo científico — físico e biológico —, justificador dos processos de segregação socioespacial, em busca do modelo de cidade que se quer, com o perfil dos sujeitos que devem estar dentro dela: classe média e alta, funcionários públicos — preferencialmente brancos (eurodescendentes) (CARDOSO, 2000, p. 40-55).

Diversos estudos que abordam a fase inicial de constituição da cidade apontam, nos discursos da época, referências ao tipo de população que seria considerada adequada e condizente com a imagem de cidade que se queria cunhar vivendo no interior da zona urbana (COSTA, 1997, p. 52).

Quando se analisa seu projeto inicial, percebe-se que Belo Horizonte seria, assim, um exemplo da imagem que se espera da cidade moderna e de seus sujeitos.

Parece difícil pensar as cidades planejadas brasileiras sem analisar seu caráter eurocêntrico. A matriz ocidental européia redefiniu cidades, sua distribuição ordenada, sua forma e função. Durante o período escravista, surgem as cidades construídas a partir dos valores do judaísmo cristão. Nessas cidades coloniais, a fé se monumentaliza nas grandes igrejas. São expostos o alcance do poder do clero e a concentração da riqueza.

Já no período industrial, com o planejamento elaborado a partir da lógica moderna, reducionista e fragmentada, aparecem as cidades com conjunto de elementos organizados por partes (setores), segundo a função, tamanho, entre outros aspectos. O objetivo dessa nova forma de organização socioespacial era garantir a reprodução da força de trabalho em condições favoráveis ao processo de acumulação de capital. O modo de produção capitalista fortalece o pensamento que transforma a natureza e os seres humanos em fatores de produção, e o ambiente construído em mercadoria. Essa lógica se apresenta constitutiva e intrínseca ao planejamento urbano moderno. O alcance da globalização, nos séculos XX e XXI, imprime às cidades um novo papel, dentro de uma nova lógica que concebe a cidade como mercadoria. Com um discurso de desenvolvimento aparentemente renovado, o planejamento estratégico e a gestão de cidades sustentáveis tornam-se os instrumentos para alcançar objetivos e legitimar práticas já antigas: acumulação, reprodução do capital e homogeneização cultural.

Entretanto, é importante considerar os planejamentos com relação às escalas de ação política. No caso do planejamento da cidade de Belo Horizonte, a segregação

socioespacial da zona sul demonstra uma escala de ação local em que são desenhados os perfis dos moradores que devem habitar a cidade: nesse caso, os funcionários públicos, inclusive premiados com terras e lotes. Do outro lado do plano, em outra escala, cresce a cidade não-planejada. Vilas, favelas e cortiços que, para Sodré (1999, p. 137-145), são as fronteiras das porteiras que terminam sendo transpostas.

Sem dialogar, ao longo do tempo, muitos planejamentos terminam alimentando, de maneira simbólica, as fronteiras da desigualdade, de forma a evitar que classes e etnias diferentes estejam em um mesmo espaço e no mesmo plano. A escala local do planejamento científico moderno pouco dialoga com a escala local do planejamento possível frente à exclusão.

Os saberes acumulados, produzidos a partir de outras matrizes civilizatórias principalmente africanas e indígenas (povos que inclusive já possuíam cidades antes das cidades ocidentais), presentes em vilas, cortiços e favelas do Brasil, são desvalorizados pela ciência arquitetônica e urbanista moderna de base ocidental. A riqueza do multiculturalismo fica ofuscada no planejamento moderno, e até pós-moderno, pela busca da homogeneização cultural, segundo Shiva (2001, p. 21-24), pela monocultura do saber.

Se, nos primórdios da modernidade, havia uma preocupação com o acesso à cidade para todos (moradia, saúde, educação e lazer) e a homogeneização tinha o objetivo de reduzir os custos, por outro lado, no modo de produção capitalista, o acesso é para poucos e a uniformização da exclusão é para muitos. Diversos planejamentos urbanos se constituíram a partir desse paradigma, inclusive o de Belo Horizonte e outras cidades brasileiras. Belo Horizonte, planejada dentro dos limites da Avenida Contorno, para um tipo específico de público, segundo Costa (2004, p. 69), não parece fugir da função da cidade pensada como espaço de homogeneização cultural.

A negação simbólica do direito à diversidade para conviver e à igualdade para viver, que permeava as cidades coloniais, com diferenciação de espaços destinados a monarquias, clero, senhores e escravos, continua, com algumas novas configurações e novos símbolos, nas cidades modernas; agora com o apoio da tecnocracia branca.

O processo de construção espacial da cidade, em geral, não vem, ao longo da história, contemplando os grupos denominados "minorias". O fazer a cidade pertence aos grupos socialmente mais representativos, que participam do processo como sujeitos históricos, enquanto aos demais resta acompanhá-los como massa, sem nenhuma determinação, seja qual for a instância analisada: política, econômica ou social (CAMPOS, 2005, p. 19).

Maricato (2000, p. 122), ao retratar os aspectos socioambientais da cidade, também reconhece que o urbanismo brasileiro "[...] não tem comprometimento com a

realidade concreta, mas com uma ordem que diz respeito a uma parte da cidade, apenas”. Essa é a ordem da modernidade, construída a partir da racionalidade científica cartesiana e mecanicista. Modernidade capitalista que se move pela ordem e desordem: inclui uma minoria (ordem) e, ao mesmo tempo, exclui econômica e culturalmente uma maioria (a desordem). Esta reflexão solicita, ainda, pensar que os sujeitos excluídos, do colonialismo, continuam em condições similares, dentro da modernidade. Os sujeitos estão no lugar e, ao mesmo tempo, seus saberes são tomados como invisíveis, no próprio lugar, pelo saber dominante, de matriz ocidental moderna, que fundamentou o planejamento moderno funcionalista. O contraditório é perceber que a negação desses saberes subjugados, como denomina Leff (1998, p. 56-67), não impede que os mesmos se manifestem. Aparecem no espaço, em outras formas de ambiente construído, como: nos becos, vias, nos terreiros de candomblé, nas hortas em lages, nos quintais agroecológicos urbanos, construindo as cidades dos pobres. Como a maioria dos pobres no Brasil são negros, pode-se pensar na cidade produzida a partir da cultura negro-africana e a cidade capitalista moderna produzida a partir do pensamento antropocêntrico, mecanicista e europeu.

4.7. Planejamento moderno e planejamento possível: os saberes dos quintais

Nas áreas urbanas, sobreviveram áreas com importante biodiversidade: esses espaços são denominados quintais. Comuns no entorno da casa dos negros e pobres, mas podem aparecer em calçadas, becos de vilas e lages. Possibilitam a convivência com plantas, pequenos animais e vida cultural. Festas de casamento, congados, batizados, pagodes e churrascos passam por ali. Os quintais com plantas promovem encontros e trocas, processos de socialização e relações de vizinhança, que poucos imaginariam existir e resistir nas cidades modernas impermeabilizadas.

Diversos quintais possuem plantas para alimentação, ervas medicinais ou usos diversos, o que torna interessante uma leitura do papel da etnobotânica desses espaços para a sobrevivência e a vivência de saberes sobre a saúde, gestão de áreas de risco, e da biodiversidade, em outras matrizes culturais, que não só a européia. Os saberes produzidos e guardados pela memória, reproduzidos pela oralidade, dão significação aos espaços dos quintais e das plantas neles inseridas. Os saberes etnobotânicos dos afrodescendentes, indígenas, mulheres e pobres manifestados na gestão e planejamento

de seus quintais refletem os vínculos rurais e urbanos que parecem abrir caminho para a compreensão de novas territorialidades e desses espaços, importantes para construção de redes de solidariedade e trocas de saberes.

Percebe-se que essas práticas são produtos de múltiplos saberes — africanos, indígenas, europeus — presentes no espaço urbano. Constata-se que, muitas vezes, se reduzem essas matrizes culturais a mera sobrevivência. Acaso, todo planejamento urbano não estaria comprometido com a sobrevivência, ao longo do tempo e do espaço? Acaso, não estariam incluídas aí, nesses lugares, uma lógica de tempo, espaço e função? Não são esses alguns dos elementos-chaves do planejamento? *As idéias estariam fora dos lugares*, como destaca Maricato (2001, p. 30-31), ou não seria melhor questionar se estaríamos diante de outros planejamentos — populares e possíveis negados pelo planejamento moderno dentro dos lugares.

Os saberes dos lugares não só se expressam como desenham uma outra cidade, que não está extinta, que se reproduz dentro e no entorno da chamada cidade legal moderna. Alguns temeriam conferir o *status* de cidade a essas aglomerações, entretanto os números não permitem ocultar o que o planejamento modernista tentou ignorar. Segundo Maricato (2000, p. 30-31), somando os moradores de favelas com os moradores de loteamentos ilegais, tem-se quase a metade da população do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Ainda segundo a autora, a escolha desses territórios para a moradia não deve ser compreendida como uma mera subversão:

[...] essa gigantesca ilegalidade não é fruto da ação de lideranças subversivas que querem afrontar a lei. Ela é resultado de um processo de urbanização que segrega e exclui. Apesar do processo de urbanização da população brasileira ter se dado, praticamente, no século XX, ele conserva muitas das raízes da sociedade patrimonialista e clientelista próprias do Brasil pré-republicano (MARICATO, 2000, p. 1.550).

Uma hipótese confirmada por alguns estudiosos, como Maricato (2000, p.30-31), Costa (1997, p. 24-26) e Campos (2005, p. 21-23), é a de que o planejamento moderno, sob as bases do modo de produção capitalista, construiu novas formas de segregação socioespacial aliadas a novas formas simbólicas de exclusão social.

Do planejamento produzido para evitar a circulação de vadios, negros, estrangeiros, moradores de rua, àquele que elabora os condomínios murados de hoje, a questão que aparece é a tentativa de ocultar as evidências da dominação e da injustiça, produzindo socialmente o espaço. A homogeneização esperada trouxe o não prometido — a miséria, resultante da mais valia, a partir do mito do progresso a qualquer custo, o

desencantamento de uma sociedade antropocêntrica, racionalista e mecanicista, acompanhada da banalização da vida.

Em contraponto, parece importante reconhecer outras formas simbólicas que, frente à homogeneização de saberes, no tecido urbano, sobreviveram e construíram outros saberes “contra-modernos”, saberes resistentes, e necessários, como exemplo da gestão de moradores em quintais urbanos: gestão do espaço e da biodiversidade.

Do ponto de vista da ecologia, quanto maior a diversidade biológica de um ecossistema, maior a capacidade dos sistemas de suportarem as pequenas perturbações, sem perderem o equilíbrio dinâmico, o equilíbrio homeostático. Sem querer caminhar pelo Darwinismo Social da Escola de Chicago, e sim por uma epistemologia ambiental da complexidade, citada por Santos (2004, p. 59), é possível afirmar que quanto maior a diversidade cultural, maior a riqueza. As leituras e olhares diversos contribuem para a construção e sustentabilidade da vida, como nos descreve Shiva (2001, p. 26). As cidades são complexas, os sujeitos e atores sociais também, e a teia ou o tecido que os une e conecta é de uma complexidade ainda maior. Parece ser essa complexidade, esse espaço — a cidade/metrópole — que Santos (2000, p. 14) dizia ser o único possível para os pobres ocuparem. E é desde aí que ele reconhece a sua riqueza. A leitura das cidades demanda, assim, uma compreensão de processos superpostos que não se esgotam em leituras binárias dos atores e processos sociais que se manifestam nesses espaços, conflitos, relações de poder. Essa leitura demanda novas abordagens do espaço, tempo e poder.

4.8. Territorialidades e direitos

Um reconhecimento de que as dimensões do espaço e do tempo são relevantes, e de que há geografias reais de ação social, territórios e espaços de poder reais e metafóricos que se tornam vitais como forças organizadoras na geopolítica do capitalismo, ao mesmo tempo em que são sede de inúmeras diferenças e alteridades que têm de ser compreendidas tanto por si mesmas como no âmbito da lógica global do desenvolvimento capitalista (HARVEY, 2003, p. 321).

Santos (2002, p. 23) evidencia que o capitalismo, em seu processo de avanço, não conseguiu reduzir a indignação e as suas práticas tradicionais e seu processo civilizatório. A modernidade tardia, comum na América Latina, é uma mostra de que os

processos são diversos e as resistências frente à exclusão são constantes ao longo da história.

Ao imaginar e lutar por sociedades nas quais a exploração seja eliminada, ou pelo menos drasticamente reduzida, as práticas e teorias críticas do capitalismo — acrescentadas a outras cujo alvo é outras formas de dominação, como o patriarcado e o racismo — mantiveram viva a promessa moderna de emancipação social (SANTOS, 2002, p. 23).

Movimentos sociais têm se organizado ao longo da história brasileira, em busca da construção do direito à diferença e à equidade social, formatando espaços de discussão mais amplos, que levam em consideração o direito à cidade e à justiça ambiental. As leituras complexas alcançam, também, as preocupações com o meio ambiente, no sentido de se redesenhar a distribuição espacial e social de fatores ambientais positivos e negativos. Reconhecer os riscos ambientais é compreender que eles são consequências de desigualdades econômicas mais amplas, como destaca Lynch (2001, p. 14). A justiça ambiental segue, assim, o caminho da busca da distribuição do meio ambiente para os seres humanos que, para Lynch (2001, p.14-18), pode ser concebida como a espacialização da justiça distributiva. O acesso à propriedade e o direito a usufruí-la com qualidade se tornam desejos inadiáveis para os seres humanos, como reflete o relato de uma moradora do bairro Havaí, periferia de Belo Horizonte: “Tive que dar o resto do terreno para meu filho construir. Eles não têm onde morar. Mas este canto das minhas plantas ninguém mexe. Colho cebolinha, tenho várias qualidades de espada de São Jorge” (Moradora do bairro Havaí, município de Belo Horizonte, 2006).

Tentar compreender esses espaços físicos e simbólicos, que desafiam as fronteiras, e submeter sua interpretação a um “olhar geográfico”, aparece como um instigante desafio, citado em Hissa (2000). Construir uma ecologia de saberes que promova uma reflexão sobre as condições de apropriação cultural — a partir de cada identidade étnica — da ciência e da tecnologia moderna, e sobre a apropriação econômica de seus saberes tradicionais para suas próprias estratégias autogestionárias.

A leitura dos saberes em quintais urbanos desloca o olhar para imagens hegemônicas. Nessas territorialidades, é possível valorizar uma série de tecnologias desenvolvidas pelos moradores, desde revegetação agroecológica em áreas de risco, hortas orgânicas, uso litúrgico e terapêutico de vegetais até recuperação de áreas degradadas. Evidentemente, essas práticas possuem outras denominações, que não as

da ciência moderna, e levantam perguntas sobre os atores e os espaços planejados da exclusão.

O direito à cidade é o direito de ir e vir com a cultura que cada sujeito carrega: os quintais agroecológicos dentro da cidade, as praças dos punks e dos feirantes, lazer nos córregos de água limpa, e não de esgotos, o soar dos tambores de candomblé e da guitarra do rock. “Quando ganho uma planta é o dia mais feliz da minha vida. Minha mãe era assim... Minha família toda veio da roça, ainda busco muita coisa lá. Tô até torrando e moendo o café que trouxe de lá” (Moradora G, bairro Havaí, município de Belo Horizonte, 2006).

Se, por um lado, à ciência racionalista, ocidental buscou construir um saber hegemônico que reduziu a natureza a elementos desconectados, outros saberes, para além da mera resistência, produzidos por outras culturas, indígenas, afrodescendentes, femininas, sobreviveram em pequenos lugares (no imaginário) ou nos territórios, como quintais, terreiros de candomblé e quilombos, estabelecendo uma relação com a natureza de forma complexa e mais próxima do equilíbrio homeostático — saberes invisíveis iluminam as cidades modernas.

O planejamento dialógico ou participativo solicita um exercício de alteridade, na busca de pontes entre essas cidades e os diferentes sujeitos que nela organizam socialmente o espaço. Planejar se torna uma ação pedagógica, quando a versão técnico-científica encontra e dialoga com os saberes populares.

Neste contexto a participação não pode ser tomada somente como a aceitação ou rejeição do planejamento oficial, produzido pelos arquitetos, urbanistas, possuidores do saber dominante ocidental moderno. Ela deve ser um constante exercício, em que os sujeitos, porta-vozes do saber dominante, necessitam reconhecer e aprender com o planejamento e a gestão dos outros. Isto significa, em síntese, aprender e dialogar com e em outras matrizes civilizatórias. Dialogar como sujeitos sociais que foram vítimas da segregação simbólica do conhecimento. Os saberes se cruzam porque cada qual se apropria do conhecimento do outro; não para a acumulação de capital ou poder, mas para a produção de um novo conhecimento, a partir de complementaridades transdisciplinares, como explicita Hissa (2002, p. 15). Talvez seja necessário, também, produzir outras imagens urbanas, que vão além das aparências e do marketing urbano, nas quais o planejamento se apóie em princípios de equidade social, dialogicidade, complexidade e ética.

Considero importante distinguir o trabalho ideológico intenso em direção à produção de uma imagem urbana que nos atrai em vez de nos causar aversão, da busca sincera de soluções para o desafio de se criar algo

novos de forma, socialmente responsável, sem violentar o que foi feito antes. O problema dessa distinção é sondar além da aparência e tentar definir o sentido profundo do processo urbano contemporâneo, construindo, a partir dessa compreensão crítica, as escolhas reais do futuro (HARVEY, 1995, p. 10).

Essas são as imagens das cidades concebidas na sua diversidade plena ou na função social da cidade. Contudo, como a diversidade não sobrevive em alicerces de desigualdade, em consensos fictícios, como o proposto nos discursos das cidades sustentáveis dos planejamentos estratégicos, onde os diálogos se iniciam e finalizam sob relações de poder desiguais, caberia a pergunta: planejar as cidades para quem? A resposta só se torna possível reconhecendo a necessidade de politização do planejamento e gestão urbanos.

Os desafios e os trajetos são longos e necessários: problematizar e ir além da cidade inserida no paradigma da modernidade e da injustiça, para construir e encontrar cidades planejadas dentro da diversidade, sob valores, ética e garantia dos direitos. Construir ou produzir a cidade dos encontros, de sujeitos silenciados que serão ouvidos, onde os saberes invisibilizados, rurais e urbanos, se descortinam trazendo vida às ruas e praças adormecidas pelo medo. Cidades de saberes incompletos, porque reconhece que a teoria explica uma parte do mundo, mas não é o mundo — por isto é importante manter as portas abertas para novos conhecimentos. Cidades onde protagonizam a justiça e a equidade social e onde a felicidade e a utopia não se separam e respiram.

Assim, nesta pesquisa, realizada em diferentes municípios da Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), em áreas que variam entre 10 m² e 600 m², encontramos um total de 539 espécies vegetais identificadas e com seus usos descritos pelos entrevistados. Dessas, 426 já foram estudadas pela botânica moderna e, assim, são identificadas pelo seu nome científico. Por outro lado, 163 não foram identificadas pela botânica moderna e, sim, pelo sistema popular de classificação.

Nas roças dos terreiros de candomblé foram encontradas e reconhecidas 248 espécies; 164 foram reconhecidas nas comunidades quilombolas de Sapé, Rodrigues e Marinhos; e 177 espécies aparecem nos quintais e vilas do Bairro Havaí, pertencente ao município de Belo Horizonte. Ressalta-se que o número de espécies existentes é ainda maior do que o catalogado nesta pesquisa, uma vez que só foram registradas as espécies descritas pelos entrevistados. Para este estudo, não se tem objetivo de realizar um inventário florístico. O que se pretende é elaborar uma listagem das plantas guardadas na memória dos entrevistados e seus respectivos usos. Para a análise do material encontrado, utilizamos os relatos orais e, com os dados da etnobotânica, trabalhamos com a frequência, a média e o somatório das plantas aqui catalogadas.

Ao se levar em conta que a área de estudo da pesquisa está inserida na RMBH — terceira maior aglomeração urbana do Brasil, com uma população de 5.397.438 habitantes, segundo o IBGE (2006) — é possível perceber um projeto que acontece para além do projeto de modernização. Nesse projeto de modernização há uma categorização de classe e etnia. Em relação às questões étnicas do Brasil e da RMBH, os dados dos IBGE (2006) apontam que 40% da população de Belo Horizonte é negra, somando-se os mestiços tem-se 63% da população. Em termos de renda, a maioria negra do Brasil é pobre. Os sujeitos dessa pesquisa são negro-africanos e descendentes de africanos pobres cuja renda familiar varia entre meio e quatro salários mínimos. Nas comunidades quilombolas encontramos sete entrevistados que recebem aposentadoria de um salário mínimo e uma pessoa assalariada que também recebe o equivalente a um salário mínimo. Nas comunidades de terreiro de candomblé, a renda varia de meio a quatro salários mínimos. Cabe ressaltar que a maioria não possui renda fixa, estando inseridos no setor informal da economia. Apenas uma família entrevistada relata ter renda total de quatro salários mínimos.

Em sociedade de classes Milton Santos (2006) afirma que as cidades são os únicos espaços que restaram para os pobres, e, portanto, negros. Podemos complementar dizendo que para onde migraram os negros, migraram suas plantas, materialmente plantadas em latinhas, vasos ou simbolicamente na memória das pessoas. Ambas migrações, de pessoas e plantas, significaram re-territorialização cultural permeada pela luta pela sobrevivência dos humanos pobres e dos humanos conhecedores das plantas.

Em contraposição à visão antropocêntrica e cartesiana da natureza impressa na paisagem rural pelas monoculturas de cana, soja, eucalipto, ou nos jardins modernos da cidade do século XX, de monoculturas de palmeiras, bromélias, pingos-de-ouro, outras formas agroecológicas negro-africanas, desenharam territorialidades exemplares. Para além dessa artificialização e empobrecimentos de ecossistemas, a biodiversidade se manteve no *lugar dos negros e pobres* dentro da capital mineira e no entorno dela.

Portanto, viu-se a necessidade de evidenciar as manifestações culturais de matriz africana, em termos do patrimônio agroecológico cultural, mesmo em um espaço aparentemente tão hegemônico como o de Belo Horizonte e municípios adjacentes, ou seja, as metrópoles produzidas pelo planejamento urbano e industrial moderno. Ver a cidade a partir dos territórios contra-hegemônicos, que são os quintais dos pobres e os terreiros de candomblé. Também parece importante pensar o vínculo rural-urbano que está presente tanto nas áreas urbanas — candomblé e quintais — como nas áreas rurais — quilombos. Mais adiante, tratamos, principalmente, da forma de gestão e dessas

significações que os moradores da cidade e do campo dão às suas plantas, além dos processos identitários que as mesmas promovem.

CAPÍTULO 5

**As plantas das territorialidades: terreiros,
quilombos e quintais**

Este capítulo apresenta as aproximações dos saberes das plantas presentes em terreiros de candomblé, quilombos e quintais. Apresenta as plantas presentes na memória dos sujeitos sociais desta pesquisa, analisando usos e associações míticas. Uma linha condutora entre os três territórios é a complexidade das curas, a valorização da biodiversidade e a crença no mistério, na magia que envolve essa *cultura vegetal*.

As plantas e os saberes negro-africanos dialogam com mitologias e conquistam, assim, o direito ao território nas roças de candomblé, nas áreas das comunidades quilombolas e nos quintais de vilas e favelas. Os saberes das plantas são maiores do que seu território, uma vez que pertencem à memória. O território, compreendido como local de plantio, é bem menor do que a necessidade e o desejo de plantá-las.

As questões socioambientais, como o desmatamento e a escassez das águas, aparecem como ameaça à rota da etnobotânica e preocupam a todos os entrevistados. A reprodução dessa tradição dos cuidados com as plantas transita em um projeto que ensina novas lições à agroecologia, ao planejamento participativo, às fraturas promovidas em contextos de desigualdade socioespacial e étnica.

A princípio, a área de estudo desta pesquisa compreendia apenas os terreiros de candomblé localizados dentro do município de Belo Horizonte. No entanto, ao longo do estudo, nos deparamos com o processo de emigração que vem ocorrendo nos candomblés. Os terreiros estão saindo do município de Belo Horizonte e se instalando nos municípios próximos, dentro da Região Metropolitana. Essa dinâmica demográfica, de emigrações das capitais para a periferia é uma tendência na maioria dos grandes aglomerados urbanos brasileiros, de acordo com Brito e Souza.

A Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) não tem fugido às regras da dinâmica demográfica e econômica dos grandes aglomerados urbanos metropolitanos brasileiros. Sendo uma cidade relativamente recente, pouco mais de 100 anos, foi criada e planejada com o objetivo explícito de manter articulada a distribuição espacial e social da população. No decorrer do seu centenário, Estado e capital imobiliário deram conta de provocar uma distribuição e uma redistribuição espacial da população de acordo com o padrão de expansão urbana, que tinha como uma das características básicas a segregação espacial da população mais pobre. Com o tempo, a expansão urbana da capital extrapolou os seus limites, invadindo os municípios vizinhos e metropolizando a segregação social dos mais pobres (BRITO; SOUZA, 2006, p. 81).

Esse processo foi explicado pelos entrevistados como parte da segregação promovida pela atuação do capital imobiliário, que vem, cada vez mais, transformando o solo urbano em mercadoria de difícil acesso à população de baixa renda. Um terreiro de

candomblé necessita de áreas para plantio de ervas, denominadas roças, e áreas de construção, onde ficam os pejis (casas dos orixás), os barracões (local de realização das festas públicas e atendimentos), a cozinha e os banheiros. Outra causa das emigrações também mencionada nas entrevistas é o aumento da intolerância religiosa que vem atingindo os terreiros nos últimos anos, principalmente devido ao avanço do pentecostalismo.

Nosso trabalho tinha como objetivo iniciar o estudo da rota da etnobotânica africana a partir da área de ocorrência natural do vegetal no continente africano. Entretanto, a questão de alteração da corologia¹ das áreas de distribuição das plantas africanas na literatura científica moderna levou-nos à mudança desse parâmetro. Selecionamos plantas reconhecidas e utilizadas a partir dos saberes dos entrevistados e depois estabelecemos aproximações com a origem da planta ou as áreas de origem de sua domesticação. Também consideramos o terreiro como o referencial do *Atlântico Negro*, da cultura negro-africana e, a partir dele, estabelecemos conexões com os demais territórios quilombolas e quintais urbanos.

Foram entrevistados 10 sacerdotes e seguidores dos cultos de matriz africana. Desses terreiros, foram realizados sete inventários etnobotânicos de plantas, a partir da catalogação a campo e posterior herborização e montagem de um pequeno herbário fotográfico. O restante das entrevistas, nos quilombos e quintais, oito em cada territorialidade, corresponde ao mesmo número de áreas inventariadas com os usos das plantas nos terreiros de candomblé.

A idade dos entrevistados varia entre 33 e 75 anos, sendo que a população dos quilombos apresenta média de idade mais avançada: 64 anos. O grupo dos entrevistados mais jovens estava presente na amostragem dos terreiros de candomblé. Os pais de santo têm, em média, 48 anos; são relativamente jovens, contrariando a imagem usualmente associada a eles: uma mãe de santo entrevistada possui 33 anos.

¹ Corologia: parte dos estudos da área natural de ocorrência dos seres vivos.

Quadro 3

Perfil dos entrevistados dos quilombos, quintais e terreiros de candomblé da RMBH, por idade (2009)

Perfil dos Entrevistados				
	Quilombo	Quintal	Terreiro	TOTAL
Idade (Média)	64	60	48	55
Municípios	Brumadinho	Belo Horizonte	São Joaquim de Bicas; Ribeirão das Neves; Santa Luzia; Belo Horizonte; Ibiritê Sarzedo Betim Sabará	8
Entrevistados por sexo	6 mulheres 3 homens	8 mulheres	7 mulheres 3 homens	21 mulheres 6 homens

Fonte: Pesquisa direta (2009).

5.1. Caminhando pelas rotas culturais de plantas

As proximidades latitudinais e, portanto, climáticas entre os continentes africano e americano possibilitaram que alguns povos das savanas africanas e florestas tropicais, como etnias banto, e nagô, encontrassem aqui a continuidade dos saberes das plantas — nas formações savânicas do Brasil, como é o caso do Cerrado, e nas Florestas Tropicais brasileiras, como a Mata Atlântica.

As formações vegetais que ocorrem na Região Metropolitana de Belo Horizonte são o Cerrado e a Mata Atlântica. As diferentes tipologias do Cerrado encontradas foram: Cerradinho, Cerrado Típico, Cerradão, Campo Cerrado, Campo Limpo, Campo Rupestre, Mata Ciliar e Mata Galeria. Essas fitofisionomias variam segundo o relevo e o substrato, que pode ser rochoso ou composto por solos tropicais (latossolos, podsolos, areias quartzosas, entre outros). As matas do Cerrado são popularmente conhecidas como “grotas” e “grotões” e em muitas delas se refugiaram da escravidão os negros, indígenas e brancos pobres. Nos anos de 1980, esses “territórios” de maioria negro-africana passaram a ser reivindicados pelos movimentos sociais negros, como “territórios étnicos”, como quilombos.

As formações florestais denominadas genericamente de Mata Atlântica englobam, segundo a sazonalidade, ou seja, as estações do ano, a Floresta Estacional Semicaducifolia (perde 40% das folhas durante uma estação do ano), a Floresta Estacional Decidua (90% dos indivíduos perdem as folhas durante uma estação do ano), e a Floresta Ombrófila (associadas às áreas de precipitação elevada, onde a maioria dos indivíduos, 90%, não perde as folhas ao longo do ano). As madeiras para consumo doméstico, lenha, mourão de cercas, reparos e retirada de frutos são extraídas dessas formações florestais e algumas plantas medicinais também são coletadas junto com o extrativismo florestal.

Algumas plantas litúrgicas do candomblé são obtidas dessas formações vegetais, como a planta nega-mina (*Siparuna guayanensis*), comum nas matas ciliares e galerias, a aroeirinha (*Astronium spp.*), de ocorrência tanto em matas ciliares e cerradão; o gonçalinho (*Casearia spp.*), quina (*Coutarea spp.*), e outras árvores, arbustos e cipós. As plantas medicinais são colhidas principalmente nas formações campestres, tanto nos campos rupestres como nos campos limpos e de altitude. Desses campos podem ser extraídos a arnica (*Solidago spp.*), a alfazema (*Hyptis spp.*), algumas mentas e a salsaparilha (*Smilax officinalis*). Entretanto, é importante o aporte do Cerrado *strito sensu*, em termos das plantas medicinais e alimentares. Dali, as comunidades retiram: o barbatimão (*Stryphnodendron adstringens*), o melão de são caetano (*Mormodica charantia*), o jatobá (*Hymenaea spp.*), caninha de macaco (*Costus spp.*), mastruço, maracujá (*Passiflora spp.*), pinha (*Annona spp.*), copaíba (*Copaifera lansdorffii*), ingá (*Inga edulis*), entre outras que aparecem na listagem geral de plantas reconhecidas em terreiros, quilombos e quintais, por nome comum (Quadro em anexo).

Os terreiros de candomblé estão distribuídos por diferentes municípios da Grande Belo Horizonte. A cobertura vegetal se encontra no domínio do Cerrado. Os quintais do bairro Havaí estão no fundo do vale do córrego Cercadinho, onde, anteriormente, era ocupado por Mata Ciliar. Ainda hoje é possível encontrar alguns remanescentes, como ingá, açoita-cavalo, ipê amarelo, ipê roxo, jaborandi, jacarandá caviúna, sucupira preta, além das gramíneas e herbáceas, como mastruz, quebra-pedra, gervão, camará, erva-moura, capim meloso, entre outras. Essas plantas são encontradas em quintais e lotes vagos próximos ao curso d'água.

As comunidades quilombolas de Sapé, Rodrigues e Marinhos se encontram localizadas no município de Brumadinho. A geomorfologia onde se inserem também são fundos de vale, com domínio de Floresta Estacional Semidecidual, que são as Matas Ciliares que acompanham os rios médios e a Floresta Ombrófila, que são as Matas Galerias, comuns em vales estreitos ou às margens dos rios estreitos.

Angela Gomes

**Comunidade Quilombola de Marinhos, 2007**

Foto 3 - Comunidade quilombola de Marinhos (2007).

No entorno das comunidades quilombolas estão as áreas de mineração da Companhia Vale do Rio Doce e as grandes e médias fazendas, ocupadas com monoculturas de citrus (mexerica, principalmente) olerícolas que são comercializadas na CEASA. Um número importante de mulheres quilombolas trabalham como diaristas/bóias frias nas hortas desses fazendeiros e, em fins de semana, cuidam de suas pequenas hortas domésticas.

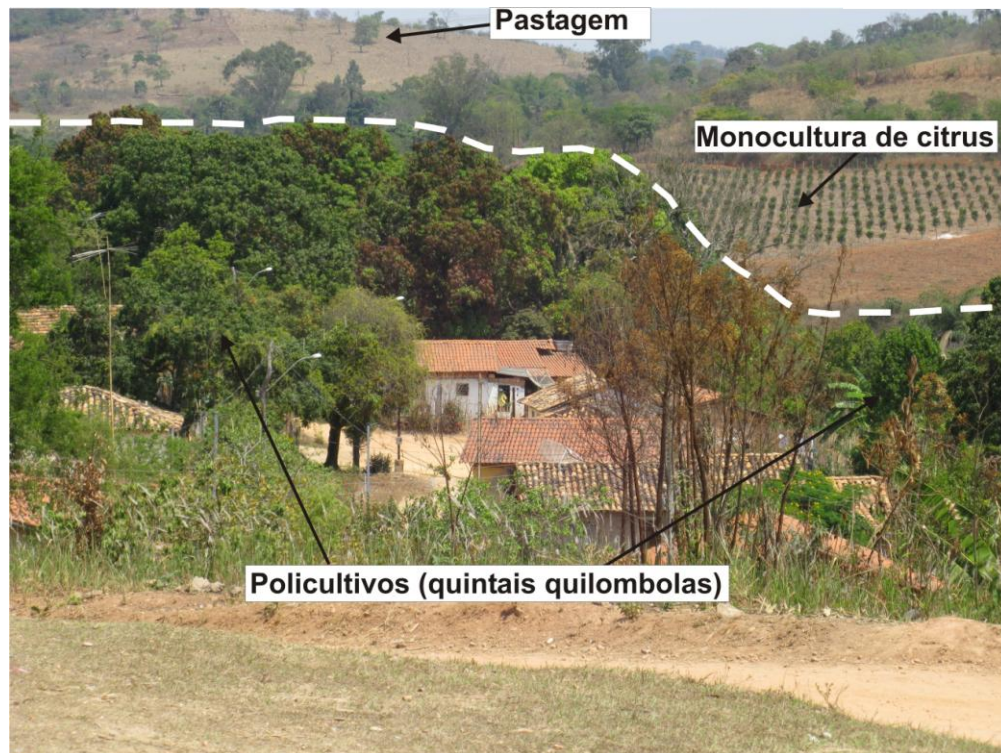


Foto 4 - Comunidade quilombola do Sapé com os usos do solo (2007)

5.1.1. Os terreiros de candomblé: folhas e mitos

O candomblé é conhecido como religião de culto aos orixás. Reconhece-se o candomblé como forma de manifestação cultural de matriz africana jeje, angola e nagô/ioruba, no espaço do sagrado, sendo os terreiros de candomblé sua referência no Brasil. O pressuposto e a referência de seus rituais são as plantas, ou melhor, “folhas”, como se costuma denominar os vegetais usados, *in natura* e frescas, nos terreiros de candomblé.

Em Minas Gerais, existem candomblés de diferentes nações, sendo as principais: candomblé da nação keto, de língua ioruba ou nagô, candomblé da nação angola, de língua banto, e o candomblé jeje, de língua fon. Essas nações se diferenciam pela língua, dança, ritmos musicais, forma de tocar o atabaque e pelos próprios rituais (fundamentos) de iniciação e as mitologias. Foram entrevistados os candomblés de nação angola e keto, sendo que, do total de 15 entrevistados, 10 pertenciam à nação angola e cinco à nação keto. Apesar dessa divisão de nações, ocorrem misturas de alguns rituais, e, no caso das plantas, grande parte dos usos fitoterápicos e muitas receitas ritualísticas são comuns.

Organizado segundo mitos ligados à divinização da natureza, o candomblé tem como princípio o culto aos orixás, que, na nação angola de língua banto, são denominados inkisis.

Segundo Lopes (2004), o nome orixá designa cada uma das divindades iorubanas, intermediárias entre a trindade criadora, Olofin-Olodumarê-Olorum, e os seres humanos.

Essas divindades são consideradas forças da natureza ou protetoras das atividades de manutenção da comunidade e, algumas vezes, representando ancestrais divinizados, cada qualidade ou manifestação de um orixá representa uma passagem de sua vida, real ou mítica, em que determinada característica se revelou ou está associada a locais onde viveu ou por onde passou (LOPES, 2000, p. 38).

Autores como Nei Lopes (2000) e Roger Bastide (1978) afirmam que o candomblé é uma religião de matriz africana, com origem há mais de 6.000 a.C., e consiste de um conjunto de rituais e de “folhas”. A tradição religiosa do candomblé consagra as árvores como marco da vida temporal e, assim como todas as plantas, são mitologicamente tomadas como registro da permanência dos deuses entre os humanos (LOPES, 2007).

Assim, nos terreiros de candomblé, as folhas, as cascas dos caules, as raízes, os frutos e as sementes são largamente empregados, tanto em banhos e defumações como na organização de rituais de iniciação. Com as “folhas” se cobre a esteira (eni) onde vai deitar o iniciado (Iyawo). Sobre sua cabeça depositarão as folhas para fortalecer seu Ori². Esses rituais são acompanhados de tratamentos fitoterápicos nos quais se utilizam ervas medicinais e litúrgicas. Nesse caso, os preparos se dão por decocções, chás, emplastos, sacudimentos, entre outros.

Importante ressaltar que o banho é o início e fim da maioria dos rituais do candomblé. O contato com a divindade ou o preparo de oferenda, as rezas, as festas supõem a limpeza do corpo com a água e a força do ritual que são as folhas. Um princípio fundamental da tradição nagô, que fundamenta o candomblé em língua iorubá, se resume em “Ko si ewe Ko si orisa” (sem folha não existe orixá).

Na mitologia iorubana, Ossãim é o senhor das folhas: dele advém o domínio da natureza, originando um culto especial dirigido pelo babalossãim. Entretanto, embora Ossãim seja o dono de todo o reino vegetal, cada orixá tem suas plantas, denominadas folhas votivas. No terreiro, as pessoas encarregadas dos cuidados com as plantas, sua coleta e preparo, recebe o nome de yalossaim (mulheres) ou babalossaim (homens).

² Ori: na tradição dos orixás, denominação de cabeça humana como sede do conhecimento e do espírito. Também forma de consciência presente em toda a natureza, inclusive em animais e plantas, guiada por uma força específica que é o orixá (LOPES, 2004).

Os mitos associados aos orixás e voduns seguiram existindo na diáspora. Parte dessa mitologia passa a ser vivenciada em espaços diversos. Nos territórios de candomblé, o estudo da mitologia, a partir dos orixás e seus espaços, ganha importância na medida em que, através deles, podem-se referenciar questões relativas à cosmovisão africana, principalmente na sua significação de sociedade-natureza e espaço. O candomblé, através de manifestações culturais e religiosas de origem afro-brasileiras, recorre à natureza e seus orixás para demonstrar a relação homem, espaço e natureza.

Tomamos um exemplo da relação planta e mitologia dos orixás. Listamos no quadro a seguir as plantas associadas a alguns dos orixás, segundo uma das casas de candomblé pesquisada, Ilê de Oxaguiã, em entrevista com o babalorixá Henrique de Oxalá. Algumas foram traduzidas para o iorubá, entretanto, como uma parte dessas plantas não tinha ocorrência na África iorubana, utilizamos seu nome no Brasil, além do nome científico.

Quadro 4

Lista de 20 plantas de maior frequência nos terreiros de candomblé da RMBH, classificadas pelo nome comum, científico e ioruba, com os orixás associados (2009)

Nome em ioruba / jeje	Nome Comum (Nome científico)	Orixás associado
TÒTÒ	Colônia (<i>Alpinia speciosa</i> (Will.) Schum)	Oxossi e lemanjá
EWÉ BÀBÁ EWÚRO BÀBÁ	Folha de Oxalá (<i>Plectranthus</i> spp.) (<i>Coleus barbatus</i>)	Oxalá
EWÉ ÒWÙ	Algodão (<i>Gossypium barbadense</i>)	Oxalá
BALABÁ	Lírio Branco (<i>Hedychium coronarium</i>)	lemanjá Ogum
MAKASA	Alfazema de caboclo (<i>Hyptis mollissima</i>)	Oxalá Oxum lemanjá
EWÉ OJÚÙSÁJÚ	Guiné (<i>Petiveria alliacea</i> L.)	Orumila Oxossi Ogum Exu
ÀBÁMỌDÁ	Saião (<i>Kalanchoe gastonis-bonnieri</i>)	Ifa Oxalá Xangô, todos os orixás
ÒRÒ ÒYÍNBO	Manga (<i>Mangifera indica</i> L.)	Ogum Iroko
ERÉ TUNTÚN	Alevante (<i>Mentha citrata</i> L.)	Oxun lemanjá
—	Poejo (<i>Mentha pulegium</i> L.)	Oxum Ibeije
ỌGẸẸ EWÉ ẸKỌ	Banana (<i>Musa</i> spp.)	Iroko, Oxalá, Oxum, Logun Edé, Oxumaré
AKÒKO	AKòko (<i>Newbouldia laevis</i>)	Ossaim Ogum
EFÍNÍN	Alfavaca (<i>Ocimum basilicum</i> L.)	lemanjá Oxum
EFÍRÍN	Manjeriço (<i>Ocimum canum</i>)	lemanjá Oxum
ERÉ TUNTUN	Alevante (<i>Ocimum</i> spp.)	Oxum lemanjá
EWERÉ	Alecrim (<i>Rosmarinus officinalis</i> L.)	—
—	Folha santa (<i>Siparuna guayanensis</i> Aubl.)	Xangô
Etaba ASÀ	Fumo (<i>Solanum</i> spp.)	Oxalá
Irókò	Figueira (<i>Ficus</i> spp.)	Iróko, oxalá e exu
EWÉ KÓKÒ	Patioba (<i>Xanthosoma sagittifolium</i> (L.) Schott)	Oxossi, lemanjá Logun Edé

Fonte: Pesquisa direta (2009); Babalorixá Henrique de Oxalá (2009); Barros (2007).

Assim, é possível verificar que cada orixá tem um conjunto de plantas que possibilita a aproximação dos humanos com essas divindades. Entretanto, ressalta-se que a relação folha/orixá, descrita por Barros e Napoleão (2007), está organizada segundo categorias ou compartimentos ligados aos elementos: folhas do ar (vento) = *ewé aféféfé*; folhas de fogo = *ewé inṢṢ*; folhas de água = *ewé omi*, folhas da terra e floresta = *ewé ilê* ou *ewé igbó*. Esses quatros compartimentos-base definem o panteão nagô e jeje dos orixás e plantas.

Cada orixá, por sua vez, possui uma característica que é transmitida ao filho-de-santo, o que possibilita identificar, através do arquétipo humano, os pais míticos, pois cada indivíduo será “descendente”, filho de um òriṣà³, e, por conseguinte, o orixá terá suas folhas, cores, comidas e restrições. O orixá será, assim, o “pai” do indivíduo (*Baba mi*) ou sua “mãe” (*Iyá mi*), de cuja matéria simbólica — água, terra, árvore, fogo, ar — ele será um pedaço (BARROS; NAPOLEÃO, 2007).

Os terreiros, para Lopes (2004, p. 646) compreendem “uma forma de designação genérica do espaço físico onde se sediam as comunidades religiosas afro-brasileiras. Nesta definição os terreiros aportam os rituais tanto de candomblé como de umbanda”. O terreiro também é descrito por diversos autores como o templo. “Onde é praticado o culto aos orixás ou dos eguns. O termo designa, ao mesmo tempo, o lugar, o sítio geográfico, o santuário e a comunidade ligada a este último” (LEPINE, 2004, p. 76).

Bastide (2001) toma a geografia do sagrado para entender o terreiro como a síntese de parte da África no Brasil, em termos ritualísticos e espaciais. O tráfico de escravos obrigou etnias diferentes a se assentarem em um mesmo local. Segundo Verger (2000), o tráfico retirava populações de todas as origens e de todas as “nações” e enviava seus navios com povos originários desde Cabo Verde, na costa ocidental, até Moçambique, na costa oriental. Ainda de acordo com Verger (2000), tudo os separava: a língua, os costumes e, algumas vezes, a cultura, que, para alguns, eram inimigas umas das outras. Outras vezes, a condição de exclusão e de ausência de direitos os unia, promovendo novos espaços de solidariedade e resistência.

O candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas. Ele representa, para os seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de um país distante, fora de alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além da obrigação de adotar a religião de seus senhores (VERGER, 2000, p. 24).

³ Òriṣà: orixá escrito em iorubá.

O culto aos orixás representava na África Ocidental um conjunto de rituais, de diferentes etnias, ligados a bacias hidrográficas diversas, nos quais cada divindade representava o nome de um rio. Assim, tem-se o rio Oxum, onde era cultuada a divindade Oxum, o rio Oxossi, que daria este nome à divindade etc. De forma genérica, essas liturgias diferenciadas estavam distribuídas por toda a região do Golfo da Guiné (BASTIDE, 1992).

Em síntese, apesar da migração, a essência e os princípios norteadores seguiram esses povos e seus descendentes. Entre os princípios que encontramos na cultura negro-africana das plantas está o da interação entre a natureza e o homem, mediados pelas relações mitológicas.

5.1.2. Quilombos: as comunidades quilombolas de Marinhos, Sapé e Rodrigues

Segundo Cardoso (1999), os quilombos no Brasil representaram espaços de resistência de negros, índios e escravos brancos em geral. Nações e etnias diversas se assentaram nesses territórios, a maioria de origem africana. Entretanto, os limites geopolíticos parecem não ter importância para o estabelecimento de diálogos entre os sujeitos quilombolas e os saberes de diversas nações, de excluídos. Os quilombos existiram não só no Brasil, mas em outros países da América Latina conhecidos como palanques ou chimarrões e remetiam a um lugar de encontro de nações, de resistência, contraponto da sociedade colonial.

Mesmo sob a ameaça de chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores, ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente [...] houve, no entanto, um tipo de resistência que poderíamos caracterizar como mais típica da escravidão — e de outras formas de trabalho forçado. Trata-se da fuga e formação de grupos de escravos fugidos (REIS, 1996, p.9).

Esse território de resistência chega a colocar em situação duvidosa o fictício sucesso do colonialismo escravagista na América Latina.

Inicialmente o quilombo mais reconhecido pela ciência acadêmica no Brasil como espaço de resistência é o quilombo de Palmares. Ele durou 100 anos e teve a maior população de homens e mulheres. Para pensar nesse palco de resistência é importante

lembrar que esse quilombo tornou-se um referencial para outros que surgiram em diferentes estados brasileiros.

Os quilombos representam as primeiras “aglomerações, formadas por escravos fugidos, durante o período colonial brasileiro”. Os quilombos em sua maioria eram agrícolas, mas alguns eram chamados de primeiras “cidades livres”, onde ex-escravos negros, índios e brancos conviviam. Relembrando que o Brasil recebeu mais de 100 nações africanas diversas, além das nações indígenas aqui existentes e outras etnias européias, a diversidade cultural dentro dos quilombos e entre quilombos é algo importante a se analisar (GOMES, 2005, p. 12).

Os quilombos, também denominados por Cardoso (2002) de núcleos populacionais de resistência de ex-escravos, existiram em todo o Brasil. Os de Minas Gerais são exemplo. No estado, muitos quilombos se formaram próximos às áreas de mineração ou em regiões de acesso difícil (grotas, matas ciliares, zonas montanhosas, entre outras). Muitos deles continuam existindo.

O projeto da colônia constrói seu universo pelos instrumentos do silenciamento direto e indireto; escravidão e doutrinas na tentativa da homogeneização cultural, no esforço vão de construir uma cultura européia em território brasileiro. Nas rugosidades dos quilombos se constroem encontros e diálogos entre povos de cultura e simbologia diversas. Grupos étnicos indígenas, na diversidade de mais de 900 nações (MNU, 1995) que aqui estavam antes do período colonial, uniram-se aos povos africanos. Mais de 100 etnias africanas diversas trazidas para o País associaram-se a esses grupos autóctones brasileiros e outros oprimidos — os europeus pobres — e traduziram no *território usado* o hibridismo cultural possível: os quilombos, os primeiros aglomerados livres e agroecológicos.

Moura (2004) destaca que os quilombos existiram desde a chegada dos africanos no Brasil. Vieram com o desejo de liberdade e a não subjugação à condição de escravo. A terminologia quilombo passou a ser ampliada dentro do campo da antropologia de forma a contemplar os descendentes dos quilombolas, denominados de “comunidades de remanescentes quilombolas”.

A expressão “comunidade remanescente de quilombos” passou a ser veiculada no Brasil principalmente no final da década de 80, para referir às áreas territoriais onde passaram a viver africanos e seus descendentes no período de transição que culminou com a abolição do regime de trabalho escravo, em maio de 1888. Além de descrever um amplo processo de cidadania incompleto, veio também sistematizar um conjunto dos anseios por ações em políticas públicas visando reconhecer e garantir os direitos territoriais dos descendentes dos africanos capturados, aprisionados e escravizados pelo sistema colonial português. As terras dos quilombos foram consideradas parte do

patrimônio cultural desses grupos negros e enquanto tais deveria ser alvo de proteção por parte do Estado (LEITE; FERNANDES, 2006, p. 8).

As comunidades remanescentes de quilombo são grupos sociais cuja identidade étnica os diferencia do restante da sociedade, e que procuram manter seus costumes e tradições. O direito à terra pelos povos quilombolas é previsto no artigo n. 68 do ato das disposições constitucionais transitórias da Constituição Federal de 1988.

Se a população quilombola não é homogênea do ponto de vista étnico, conseqüentemente, do ponto de vista político-cultural os quilombos possuem características e funções diversas. Torna-se, então, necessário caracterizar alguns aspectos que diferenciam os quilombos, sob o olhar de diferentes autores. Moura (2004) observa que a palavra quilombo é de origem banta que, durante a escravidão no Brasil, significou ajuntamento de escravos fugidos. Moura acrescenta que o primeiro quilombo que se têm referências data de 1573, para Roger Bastide (2001), quase o início do tráfico negreiro. Moura (2004) refuta a teoria de que os quilombos no Brasil foram uma versão brasileira de estrutura homônima que floresceu em Angola nos séculos XVII e XVI.

Apesar de o termo quilombo ser um aportuguesamento da palavra kilombu, que em quimbundo significa arraial ou acampamento e coincidentemente as comunidades brasileiras de ex-escravos se organizavam sob a forma de acampamento, Moura (2004) não crê que seja possível a comprovação da hipótese da origem angolana das comunidades de escravos rebeldes. Para o autor, essa hipótese perde consistência uma vez que se considera que os primeiros escravos africanos tinham a Guiné como procedência de origem e não Angola.

Para alguns autores, o termo quilombo permite a compreensão de comunidades negras no Brasil, principalmente para o Movimento Negro, como descreve Sodré.

Ao pensarmos num agrupamento humano como os Quilombos dos Palmares ou na organização litúrgica de um terreiro contemporâneo, surge à imagem da *comunidade*, isto é, de uma hierarquia concreta de indivíduos interdependentes por laços de sangue, etnia, território, religião ou projeto consensual (SODRÉ, 1999, p. 20).

Anjos (2009) registrou, em 2008, um total de 207 comunidades quilombolas dentro do estado de Minas Gerais, sendo que apenas uma havia conseguido a titulação de suas terras. O número de comunidades quilombolas, segundo alguns autores, pode ser maior do que o registrado, uma vez que os levantamentos ainda são pequenos e o acesso a essas comunidades é difícil. A comunidade quilombola do Sapé aparece nessa listagem, sem, contudo ter obtido a titulação de terras até o momento.

Parece interessante pensar os terreiros e quilombos enquanto comunidades. Segundo Sodré (1999), ao se pensar num agrupamento humano, como o Quilombo dos Palmares, ou na organização litúrgica de um terreiro contemporâneo, surge a imagem da comunidade, isto é, de uma hierarquia concreta de indivíduos interdependentes por laços de sangue, etnia, território, religião ou projeto consensual. A produção dos saberes etnobotânicos afro-brasileiro pode solicitar uma compreensão mais complexa do que a de Sodré. O desafio que se apresenta passa por entender as formas e metamorfoses que as medições e interfaces adquirem dentro das rotas de saberes etnobotânicos desse possível projeto identitário consensual. Os processos de mediação⁴ são alguns dos elementos identificados e analisados neste estudo. Costa (2006, p. 13) ratifica as questões que aqui se colocam uma vez que “[...] é no âmbito das relações cotidianas que os padrões identitários e de sociabilidade conflitantes são negociados e apropriados”.

5.1.3. Quintais

Os quintais são pequenos espaços sem os limites do rural ou do urbano, que, ora sob o olhar de uma cosmovisão africana fora dos terreiros, ora como lugar de encontro ao longo da história, aparecem como espaços de antigas relações homem-natureza. São os chamados *quintais agroecológicos* que, no entanto, como se encontram dentro da área urbana, os denominamos *quintais urbanos*. Nas áreas rurais, esses espaços aparecem no entorno da casa e se caracterizam por um modo de produção diferenciado do modo moderno de produção rural, com destaque para a biodiversidade, o respeito aos ciclos e a utilização de mão-de-obra familiar, com grande presença de mulheres. A produção é destinada à subsistência e à reprodução familiar (GOMES, 2000). Nas áreas urbanas, os quintais estão dispostos nos espaços residuais do terreno da casa, na frente ou no fundo das casas, podendo ocupar lajes, becos, calçadas ou lotes abandonados pelo poder público ou privado. Essas áreas são dinâmicas como o próprio tempo da cidade, mas, guardam a temporalidade rural, com o plantio de milho e feijão nas chuvas e o quiabo no inverno. Deste espaço, são retiradas as plantas para tratamentos terapêuticos e complemento da renda familiar. Ali também se realizam encontros, festas, rituais de churrasco e casamento. Também podem ocupar essa área de plantas, as roupas e, às vezes, os animais.

⁴ Os processos de mediação são: a produção do conhecimento e sua relação com a modernidade, o racismo e a etnobotânica.

Parte do conhecimento do segredo das plantas em quintais foi produzida pelas benzedadeiras ou seus familiares. As benzedadeiras, presentes nas ruas das Minas Gerais do século XVII, deixam as vias públicas, onde vendiam seus quitutes, garrafadas, xaropes, raízes e ervas medicinais, e passam a benzer apenas em casa, semi-ocultas nos quintais, temerosas da perseguição católica e da coação da ciência médica moderna.

A maioria dos moradores entrevistados veio do interior e todos eles, em alguma etapa de suas vidas, trabalharam na área rural, e, desde ali, construíram saberes que hoje se ampliam nas áreas urbanas. Buscando reconhecer esses saberes semi-ocultos na cidade, foram entrevistadas 10 pessoas desses quintais; moradoras do bairro Havaí, dentro do município de Belo Horizonte. A composição da população é, do ponto de vista étnico, de maioria negra e mestiça, ou seja, afrodescendente. Dos oito entrevistados, seis são aposentados e recebem até um salário mínimo. Muitos foram trabalhadores da antiga fazenda do “Rodrigues”, que ia do bairro Buritis até o Conjunto Estrela D’Alva, ambos localizados na região oeste do município de Belo Horizonte.

A residência dessa população está distribuída nas margens do córrego Cercadinho, afluente do rio das Velhas que, por sua vez, é afluente do rio São Francisco. Portanto, do ponto de vista biogeográfico, esses entrevistados residem em área ribeirinha, antiga área de Mata Ciliar e Mata Galeria do Bioma de domínio do Município de Belo Horizonte, que é o Cerrado.

5.2. A memória das plantas: saberes, sabores e curas

Muitos são os espaços dos pobres e negros que continuam unindo o que a natureza não fragmentou: a diversidade biológica, cultural e a magia. As plantas ladeiam as casas nas áreas rurais e urbanas sugerindo que o projeto de separar jardins de quintais dificilmente teve sucesso nos espaços da cultura negra, indígena e nas hortas femininas.

[...] na maioria das sociedades rurais brasileiras, quintais, pomares próximos à moradia desempenham uma importante função na manutenção de muitas espécies medicinais. O quintal é o local onde se cultivam as espécies de uso mais comum e também aquelas obtidas em outras localidades; plantas e receitas são trocadas livremente entre vizinhos e parentes quando há necessidade, reforçando, desta forma, laços sociais e contribuindo para o consenso cultural (AMOROZO, 1996, p. 58).

Na área urbana, esses quintais estão ocupados com plantas medicinais, alimentares e ornamentais. Esses espaços do entorno da casa, como mencionado inicialmente, em tempos remotos, deram origem ao que se denominou agricultura. O urbanismo moderno também levou à fragmentação dos espaços das plantas. Com a construção da idéia da cidade higiênica, no século XVIII na Europa, fortalece-se o imaginário da exterioridade da natureza. Assim, flora e fauna tornam-se elementos externos aos espaços habitados e organizados pelo homem.

Nas cidades brasileiras, divididas por funções e setores, a biodiversidade aparece externa ao seu projeto ou na condição de domesticada. Essa domesticação de plantas, na concepção européia moderna, supôs a separação de espaços das plantas do contato com o homem. As plantas autorizadas pelo planejamento das cidades são classificadas como ornamentais, agora organizadas em herbários, plantadas em jardins botânicos, jardins com estufas.

Os jardins priorizaram a estética da homogeneidade, já iniciada nos castelos do período medieval e que prosseguem na modernidade com a ciência paisagística moderna. Nesses jardins, as separações são fundamentais, priorizam-se as alamedas, monoculturas de plantas direcionando caminhos, manchas e limites de conjuntos de plantas devidamente selecionadas pelo cientista de jardins, o paisagista. O importante era separar para diferenciar da estética da natureza, que passa a ser vista como desordem e sujeira, enquanto os jardins de monoculturas de alamedas e plantas são tomados como a organização e a limpeza, por meio de podas e tratos culturais que dominam o crescimento e o desenvolvimento das plantas. Entre “podas de condução”, “podas de floração”, “podas de frutificação”, “podas de formação”, a ciência paisagística e agrônômica podou drasticamente a possibilidade de convivência com a essência, que são os vegetais vivos nas cidades. Nessa distribuição da biogeografia urbana, a biodiversidade dos quintais dos pobres, que mesclam estética, alimentação e terapia, é tratada como o *Rest*, e o jardim moderno como o *West*, o ocidente, modelo universal, como denomina Hall (2003). Sem brilhos, sem a memória das plantas familiares, das cores livres das flores, da ordem da vida, segundo a luminosidade que cada uma necessita. Tudo isto se perdeu nas praças impermeabilizadas, dando-se lugar às esculturas e à arte do concreto e ferro, modernista, cubista, dadaísta. Geometrias de fícus, enquadrados em passeios e orifícios das calçadas. A Europa ocupa os jardins com suas azaléias e rosas de Floresta Temperada Européia, encolhidas no sol do Cerrado, junto com as das tulipas da Taiga dos climas subpolares.

A natureza enclausurada no concreto armado se fragiliza, torna-se dependente do homem e da indústria de defensivos agrícolas. Não consegue viver sem o manejo

humano. Para obter alimentos, necessita do preparo do solo pelos jardineiros, dos minerais de outros solos que serão oferecidos pela adubação química. Para se defender, necessita dos produtos químicos eliminadores da cadeia alimentar, como inseticidas, fungicidas e produtos exterminadores de vegetais, os herbicidas. A contaminação pelos agrotóxicos torna-se invisível nas áreas urbanas, mistura-se a outros compostos químicos da atmosfera. Podem fazer parte da saúde da modernidade urbana: respira-se modernidade em rinites, bronquites, alergias, e segundo Fritjof Capra (1996), também no câncer. Entretanto, o todo não é resultado da mera soma das partes; tudo está conectado a tudo. Consome-se o corpo como um compartimento do capitalismo doentio: cada doença tem um valor, um medicamento, um preço. Enquanto nos quintais e roças dos pobres e negros a “farmácia viva”⁵ de plantas garante um controle sobre os sintomas da saúde, nas áreas de classe média e alta, o controle é da indústria farmacêutica. Não há repouso vegetativo das plantas e nem dos humanos; dormir na modernidade depende de medicamentos comerciais. Deprimem-se, perdem-se alegrias e, estas, então tratadas como partes separadas do sistema, também são tratadas como partes do cotidiano.

Afinal, as partes solicitam o todo e a modernidade adoece cada vez mais com o seu projeto, suas ausências e praças vazias. Promessas não cumpridas de igualdade dão evidências das falhas de um modelo onde não coube a maioria. Nem a maioria dos humanos, nem de outros seres vivos, nem do cosmos, como relata o Babalorixá:

Eucalipto não tem significado para nós. Plantar essas árvores todas iguais... Nem bicho a gente vê ali dentro. Só formiga. Até o cheiro ali dentro é diferente. O ar que se respira é diferente, até o frio, o vapor... É uma floresta morta, não tem um axé de uma mata com as cores diferentes, com bichos diferentes, plantas diferentes. Quem inventou isso? Os europeus com suas matas frias de neve. Temos calor e não neve. O silêncio da mata é diferente do silêncio da mata de eucalipto. Na mata a gente escuta um passarinho e na mata de eucalipto não escuta nada disso. Divindade só tem relação com a diversidade. Qualquer um pode sentir esta energia, independente de religião. Mesmo que o eucalipto seja uma planta, e toda planta é sagrada, mas, ela sozinha, não serve... Não entendo como têm coragem de reflorestar com eucalipto que não devolve nada (Babalorixá Henrique de Oxalá, 2009).

Nessa análise, percebe-se a compreensão de que o modo de plantio pela monocultura pode levar à morte do ecossistema, uma vez que reduz a biodiversidade levando ao desaparecimento de muitas espécies. Outra noção importante que aqui se tem é a de que a floresta não é só um conjunto qualquer de árvores; é, antes de tudo, um ecossistema diversificado em fauna e flora. A árvore isolada pode estar carregada de

⁵ Farmácia viva: termo agrônomo utilizado para designar áreas em que o cultivo é de domínio de ervas medicinais.

significados, mas, quando plantada na lógica da homogeneidade, perde sentido o significado que é a sua essência. Esse Babalorixá morou no Cerrado que hoje está ocupado com as monoculturas de eucalipto.

A leitura da perda da diversidade biológica remete à perda da magia, do axé, dos aromas da vida, da variabilidade. Se o candomblé tem por princípio mágico a divinização da natureza, consequentemente a maioria dos sacerdotes está preocupada com as questões ambientais. Quando perguntamos quais os principais desafios que enfrentam para a continuidade dos seus rituais, foram citados, em ordem de prioridade: 1. o desmatamento; 2. os que sabem e não ensinam; 3. a grande distância para colher as folhas ou conseguir o material para os rituais; 4. a falta de dinheiro; e 5. a falta de terreno para o templo e para o plantio.

Apesar de aparentemente previsível — considerando-se que a maioria dos terreiros entrevistados é frequentada por população de baixa renda e muitos pais de santo contam apenas com a aposentadoria ou com a renda esporádica do jogo de búzios —, esperava-se que a maior dificuldade citada pelos entrevistados nos terreiros fosse ligada à questão econômica, e isso não ocorreu: 98% dos entrevistados responderam que o desmatamento é o maior problema enfrentado por eles.

Nos quilombos e nos quintais urbanos, o desmatamento também aparece como o maior problema citado pelas mulheres entrevistadas, seguido pela falta de terreno. Entretanto, os homens responderam que a falta de terreno para plantar era o maior problema enfrentado por eles.

Assim, quando o humano caminha pelos quintais, pelas roças de plantas do candomblé ou dos quilombolas, se depara com um tempo que não controla o tempo dos ciclos da natureza, seu ciclo de energia de transferência. A racionalidade se aproxima e espreita o encantado universo de plantas e liberdade.

Encontramos pontes entre as territorialidades que pareciam distantes, mas não conseguiram estar. A primeira leitura desse encontro remete à porcentagem de usos das plantas em cada territorialidade pesquisa: a maioria das plantas encontradas tanto nos terreiros, como nos quilombos e quintais são medicinais e litúrgicas. Há, portanto, uma menor porcentagem de espécies ornamentais e alimentares nesses locais, como mostram os Gráficos 1, 2 e 3 que se seguem.

Gráfico 1

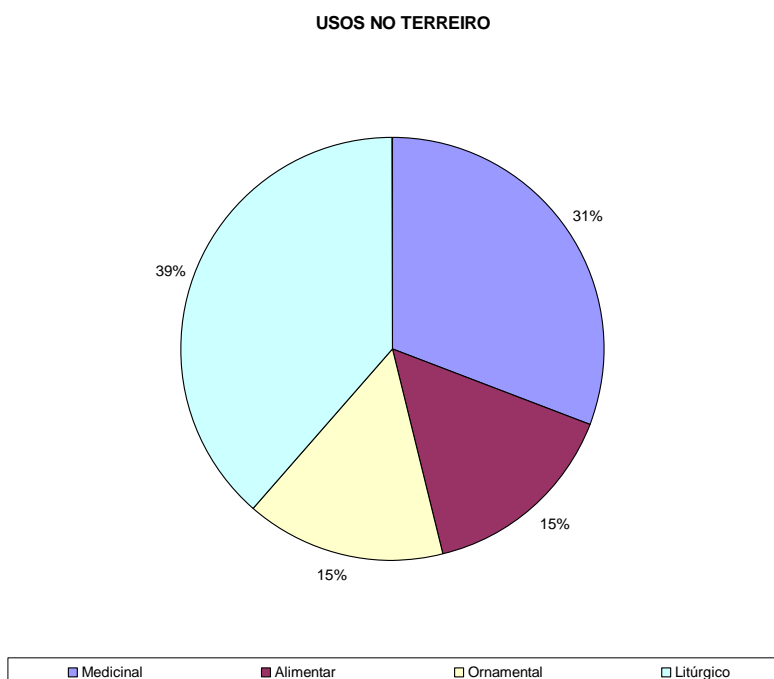


Gráfico 2

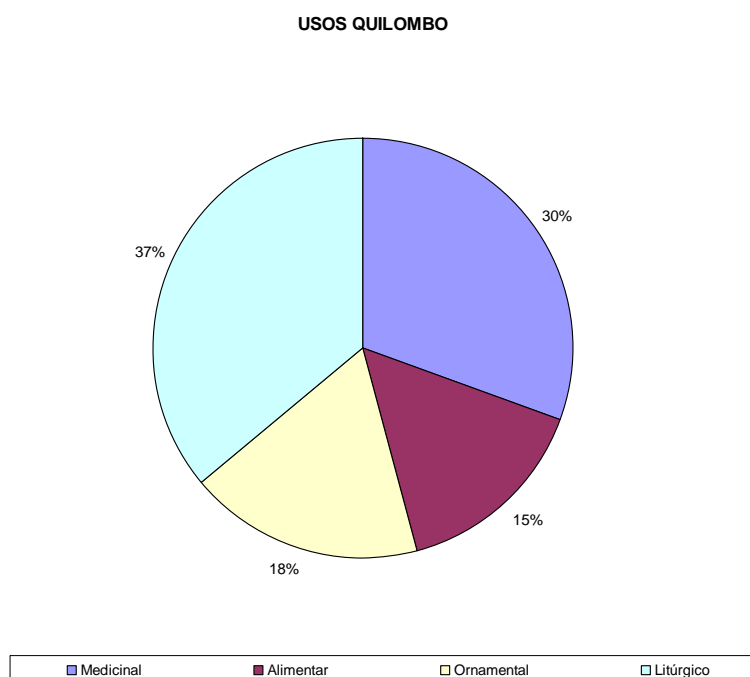
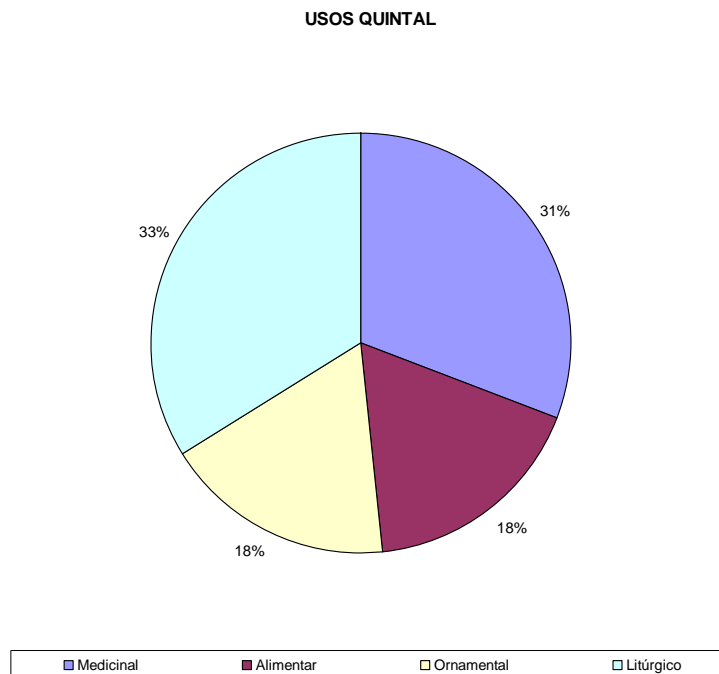


Gráfico 3



Ressalta-se que, apesar de ter sido feita uma separação das plantas em categorias (ornamentais, medicinais, litúrgicas e alimentares) para que fossem estudadas, a sua utilização pode se interpor. Uma planta pode ter, ao mesmo tempo, usos múltiplos, o que é mais comum. Os entrevistados separam em categorias o primeiro uso, ou seja, o objetivo para o qual a espécie foi plantada, e depois, apresentam os multiusos, os fins para os quais foram utilizadas.

Quando plantei a rosa branca era porque achei ela bonita. Depois me ensinaram, minha mãe e os antigos, que ela serve para várias coisas: é antibiótico, serve para infecção urinária, tanto para beber o chá como para tomar banho de assento. É antibiótico forte. Tem que tomar com leite ou depois de ter comido, se não, dá vontade de vomitar.

A salsinha era usada para alimento, mas também faz remédio para o útero. É uma receita de garrafada da minha mãe. Leva vinho branco, açúcar queimado e tem que deixar enterrada uma semana curtindo. Mulher grávida não pode tomar. (Quilombola, comunidade quilombola de Marinhos, 2008).

5.3. Terreiros, quilombos e quintais: a diversidade biológica e a diversidade dos mitos

A listagem das plantas mais cultivadas e reconhecidas nos quintais (Quadro 5) reflete um pouco da realidade da saúde nos espaços da metrópole. Há uma grande presença de plantas usadas como antigripais, calmantes, antidepressivos, entre as quais se destacam a alfavaca, o hortelã, o capim-cidreira, o limão, a erva-doce, a goiaba. É importante ressaltar que, no caso dos antigripais, raramente encontramos o uso isolado de uma única planta e, em geral, todas vêm acompanhadas de rituais. O xarope feito com as plantas classificadas como “quentes”, como é o caso do capim-cidreira, o gengibre, a alfavaca juntos, requer “resguardo”: não se deve tomar vento e/ou pegar friagem nos pés após bebê-lo.

Quadro 5

Lista de 20 plantas de maior frequência nos quintais do bairro e vilas do Bairro Havaí, Belo Horizonte, com nome, usos principais, parte utilizada e preparos (2009)

Nome Comum (Nome científico)	USO	PARTE UTILIZADA	PREPARO
Rosa (<i>Rosa X grandiflora Hort.</i>)	Antibiótico, ouvido, verminoses, DST		
Quebra pedra (<i>Phyllanthus urinaria L.</i>)	Diurético, depurativo, verminoses, ritualístico/litúrgico	Toda	Chá, infusão, emplasto, banho
Arruda (<i>Ruta graveolens L.</i>)	Antigripal, calmante, antidepressivo, para os olhos	Folha	Banho, reza e benzeção
Orquídea (<i>Arundina spp.</i>)	Ornamental, ritualístico/litúrgico	Toda	Outros preparos
Alfavaca (<i>Ocimum basilicum L.</i>)	Antigripal, antidepressivo, depurativo, digestivo, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Antúrio (<i>Anthurium andraenum</i>)	Ornamental, ritualístico/litúrgico	Toda	
Mamão (<i>Caryca papaya</i>)	Estomago, depurativo, digestivo, anemia, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Caule, folha, fruto, semente	Outros preparos
Limão (<i>Citrus aurantifolia</i>)	Antigripal, calmante, depurativo, digestivo, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, flor, fruto	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos

Erva doce (<i>Foeniculum vulgare</i> Mill.)	Antigripal, dor de cabeça, calmante, estômago, respiratórios, depurativo, digestivo, tratamentos uterinos, verminoses, DST, alimentação, ritualístico/litúrgico	Caule, folha, flor, fruto, semente	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção
Algodão (<i>Gossypium barbadense</i>)	Antigripal, dor de cabeça, cicatrizante, respiratórios, antibiótico, garganta, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha, fruto, semente	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Hortências (<i>Hydrangea macrophylla</i> (Thunb.))	Ornamental, ritualístico/litúrgico	Flor	
Tomate (<i>Lycopersicon esculentum</i> (L.) H Karst)	Antigripal, estômago, depurativo, digestivo, garganta, alimentação, ritualístico/litúrgico	Fruto	Outros preparos
Samambaia bailarina (<i>Nephrolepis</i> spp.)	Ornamental		
Goiaba (<i>Psidium guajava</i> L.)	Antigripal, antidepressivo, cicatrizante, estômago, respiratórios, depurativo, anemia, garganta, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Caule, folha, fruto	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção
Jequeri (<i>Sapindus saponaria</i> L.)	Cicatrizante, ornamental, ritualístico/litúrgico	Fruto	Emplasto
Babosa (<i>Aloe humilis</i>)	Cicatrizante, fígado, estômago, ritualístico/litúrgico	Folha	Emplasto, banho
Cidra (<i>Citrus</i> spp.)	Antigripal, calmante, depurativo, digestivo, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, flor, fruto	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Capim Cidreira (<i>Cymbopogon schoenanthus</i> Spreng.)	Antigripal, dor de cabeça, calmante, respiratórios, tratamentos uterinos, verminoses, DST, alimentação, ritualístico/litúrgico	Raiz, caule, folha	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Figo (<i>Ficus carica</i>)	Antidepressivo, cicatrizante, digestivo, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, fruto	Chá, emplasto, reza e benzeção
Quiabo (<i>Hibiscus esculentus</i> L.)	Diurético, cicatrizante, estômago, depurativo, anemia, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Fruto	Reza e benzeção, outros preparos

Fonte: Pesquisa direta (2009).

A banana, que aparece não só nos quintais, tem empregos variados, de diversas de suas partes. Dos frutos verdes são preparados alguns pratos, como a “banana verde frita”, a “banana verde afogada” e o “umbigo afogado” que, segundo os entrevistados, fica com gosto de palmito. Alguns medicamentos também são feitos a partir das partes da banana, como o xarope de umbigo para tratamento da bronquite, a banana verde para controle da diarreia e infecção intestinal. Atualmente, os moradores e a ciência têm experimentado a banana verde como antidiabética e para o controle do colesterol. A banana também é uma planta essencial nos rituais de candomblé, principalmente utilizada no preparo das comidas de santo, como acaçá, abará e ekuru. As folhas são

usadas para envolver a massa desses alimentos. O umbigo da bananeira é usado para Ebós e trabalhos para resolver problemas amorosos.

Da listagem das plantas encontradas nos quintais, destaca-se a diversidade de origem geográfica, que também representa um aporte na biodiversidade. Nos quintais, encontramos plantas autóctones como babosa, quebra-pedra, jequeri, que convivem com outras aclimatadas, originárias de diferentes regiões do mundo, destinadas a usos diversos e ancestrais. Das espécies oriundas da Ásia, encontramos algumas frutíferas: manga, banana e figo. As espécies cuja área de ocorrência ou a domesticação ocorreu na África são: capim-cidreira, quiabo, feijão, cana, cidra, algodão, antúrio. Outras espécies têm áreas de ocorrência em biomas de Floresta Mediterrânea. Contrapondo-se, assim, ao modelo de manejo construído a partir da agricultura moderna, de homogeneização de cultivos de plantas e empobrecimento dos ciclos biogeoquímicos, há um modelo de *cosmopolitismo*, de enriquecimento de ciclos. Este modelo aporta à biodiversidade, à riqueza, à variabilidade e à abundância de plantas e de culturas.

Em trabalho anterior (GOMES, 2000) discutimos o conceito de cosmopolitismo para os quintais urbanos. Em geral, os espaços denominados quintais estão associados aos cuidados femininos, principalmente nas áreas rurais, onde as atividades de produção e reprodução familiar refletem o que o modelo patriarcal deixou para o feminino, cristalizado no corpo das mulheres. Os relatos de alguns entrevistados revelam essa situação: “quem mexe no quintal com as plantas é minha mulher”, “minha mãe planta tudo misturado”, “quem entende de planta de remédio somos nós, as mulheres; os homens só sabem capinar e arrancar os remédios falando que é mato”.

O papel deixado para a figura masculina é o de prover a partir da lógica do capital. Assim, os homens cuidam da lavoura — as roças de comercialização —, que em muitos casos possui baixa biodiversidade, e as mulheres cuidam dos quintais.

Nos quintais urbanos, a escolha das plantas e sua distribuição espelham o papel deixado para as mulheres: cuidar da saúde da família. Essa função é percebida pela presença de ervas medicinais, como babosa, algodão e capim-cidreira, ou pelo cuidado com a alimentação, refletido no cultivo de olerícolas e outras plantas alimentares, como tomate, figo, quiabo, mamão, limão e cidra. Não podemos deixar de acrescentar que o cuidado no preparo dos alimentos também é sentido através da presença nos quintais de condimentos, como erva-doce, alfavaca, salsinha, cebolinha e coentro.

Os homens também participam do cuidado dos quintais. No entanto, normalmente, esses quintais com presença masculina têm uma menor biodiversidade, um menor número de plantas medicinais e de plantas rastejantes e um maior número de árvores, em geral, frutíferas. Em algumas falas as moradoras relatam que os maridos e

filhos vêem seu quintal como uma bagunça, porque elas misturam flor com horta, com remédio e até com plantas que não conhecem e que são plantadas pela sua beleza.

Existem quintais onde há um trabalho coletivo. Onde a escolha das plantas e o manejo das mesmas são negociados, como aparece no relato da moradora do bairro Havaí:

A história deste quintal começou assim que eu mudei para a região, e ao lado da casa havia um terreno, este lote. Os proprietários pediram para que eu e a família cuidássemos dele. Comecei a plantar com o meu marido e os filhos pequenos. Nós passávamos horas do dia com meus filhos plantando, e cada filho, quando pequeno, plantou alguma espécie de árvore. E até hoje eu e a família é que cuidamos deste terreno, agora com meus dois netos (Moradora do bairro Havaí, Belo Horizonte, 2007).

Os lotes vagos da cidade também se transformam em quintais dos que não têm onde plantar, como é o caso de alguns moradores entrevistados. O espaço disponível ganha outro uso e até novos significados.

O saber produzido e guardado pela memória dá significação aos espaços dos quintais e das plantas nele inseridas. Significados e usos dados às plantas tornam-se, assim, os elementos ou dados a serem coletados por meio de instrumentos para a leitura da realidade social das comunidades. “Conheço as plantas porque aprendi com a minha mãe. A gente morava na roça” (Moradora do bairro Havaí, 2006).

O conhecimento transmitido por meio da oralidade durante a infância e a juventude teve fundamental importância na maneira de algumas pessoas conviverem com as plantas mesmo em espaços urbanos, seja nos terreiros ou nos quintais.

5.4. Três tambores: transatlântico negro

Quintais, terreiros e quilombos se tornaram o refúgio, o lugar do possível. Fala-se de ervas e plantas, conversam entre si, pelas raízes, pelas copas. As babosas são usadas para cicatrizar o corte da cesariana, mas agora têm receitas que controlam o câncer, e outra receita antiga da babosa para fortalecer o cabelo... Trocam-se saberes. Aprende-se e desaprende-se. As recomendações sempre vêm com as receitas: “quando o cabelo é seco, melhor o abacate do que a babosa”. A babosa também está ali porque é bonita, e beleza cura, descansa, aproxima da essência.

As plantas reconhecidas pelos entrevistados que aparecem com maior frequência nas comunidades de terreiros, quilombos e quintais são: saião, algodão, arruda, babosa, hortelã, capeba, quebra-pedra, alfavaca, goiaba, manjerição, poejo, quiabo, akôkô, alevante, banana, caninha-de-macaco, funcho, gengibre, guiné, limão, ora-pro-nobis, rosa branca, taioba, tomate, alecrim, alecrim-da-horta, assa-peixe, cana, colônia, espada-de-são-jorge, hortência, laranja, mamão, manga, orquídea, peregum, romã, manjerona. Revelam-se os multiusos que as áreas possuem com a presença de plantas medicinais, alimentares e arbóreas.

A maioria das plantas estudadas é tropical, de savanas, campos e florestas tropicais, com presença de plantas africanas, ou domesticadas pelos africanos — como o saião, algodão, quiabo, akôkô, gengibre, peregum —, asiáticas e também autóctones do Cerrado e Mata Atlântica do Brasil, como se confirma nos quadros em anexo.

Quanto à origem, foram encontradas espécies de ocorrência natural em ecossistemas africanos e/ou domesticadas na África, tais como: saião, algodão, manjerição, tapete-de-oxalá, colônia, dracena/persegum, aoci, oriri, capim-cidreira. As espécies autóctones encontradas foram nega-mina, lírio-do-brejo, pitanga, comuns na mata ciliar do Cerrado, capeba, caninha-de-macaco. Um número importante dessas plantas (90%) foi, atualmente, estudado pela ciência farmacêutica, confirmando, assim, seus princípios ativos, suas propriedades medicinais. O princípio ativo é a substância existente na composição de um medicamento, responsável pelo efeito terapêutico. Segundo Di Stasi (1996), são componentes químicos que conferem às plantas medicinais a atividade terapêutica. Esses se distribuem pelos diferentes órgãos das plantas, de forma desigual, em função das células. Essa definição dada pela farmacobotânica já é conhecida há muitas gerações nas comunidades tradicionais. A cada identificação das plantas por um entrevistado, sempre foi enfatizada a parte que deveria ser utilizada na receita e as variações dos preparos, de acordo com a parte utilizada e o resultado que se quer obter. Tem-se aqui um exemplo dado pela moradora do quilombo do Sapé em relação ao capim-cidreira: as folhas são empregadas, na forma de infusão ou chás, como calmante, analgésico e antigripal. Ela não deve ser fervida. Já as raízes são usadas como antiinflamatórios em garrafadas (denominadas pela farmácia de tinturas porque o princípio ativo está diluído em álcool) ou, ainda, em decocção, ou seja, cozimento. Nas raízes desta planta, foram encontrados óleos essenciais que têm atividade antimicrobiana. Também foram encontrados alcalóides e glicídios com ação calmante e espasmolítica suaves. Apesar de serem saberes complementares, o da etnomedicina e o da medicina moderna, quando utilizados nos rituais do candomblé, esses saberes se ampliam na medida em que a planta é também empregada em banhos e, da folha é

macerada em água fria, é extraído o seu poder terapêutico. A natureza química das plantas listadas nesta pesquisa foi estudada pela farmacopéia brasileira e internacional, desde o período colonial, tomando como referência os usos das comunidades indígenas e negro-africanas.

As experimentações de benzedadeiras, pais de santo e ancestrais sempre resultam em saberes para o uso coletivo, seja ele terapêutico, alimentar ou ritualístico. Em contraposição, a ciência farmacêutica utiliza a pesquisa com o objetivo de monopolizar o saber. A idéia do pesquisador descobridor se insere nos mesmos princípios de neocolonização dos saberes não-europeus. Assim, se construiu a idéia do saber descobridor enquanto mercadoria. A inteligência, qualidade da abstração, passou a ser tomada como um direito de propriedade intelectual e registrada: lei de patentes. Shiva (2001) reconhece que a lei de patentes contradiz a origem da própria ciência, que nasce a partir da descoberta do saber do outro, o qual ela sempre se apropriou sem retornar para a comunidade como um todo. O saber da descoberta deixou de ser senso, uso comum e passou a ser uso de elites ou da burguesia, ou da monarquia, dependendo do período histórico.

O quadro em anexo, referente às plantas que aparecem com maior frequência na memória dos entrevistados e nas áreas pesquisadas, evidencia a mesclagem entre espécies exóticas e autóctones. Apesar de exóticas, essas plantas foram, em sua maioria, aclimatadas, ou seja, plantas migradas que conseguem completar o ciclo na nova área. As plantas que aparecem em todas as territorialidades estudadas com frequência acima de cinco foram: saião, macaé, arruda, quebra-pedra, algodão, goiaba, babosa, poejo, funcho, gengibre, banana, losna, caninha-de-macaco, alevante, peregum, alecrim da horta, café, boldo, panacéia, dinheiro-em-penca.

O café, planta autóctone do norte da África, fornece a cafeína, usada com fins medicinais desde o período colonial. Após esse período, a planta *Coffe arábica* tornou-se uma bebida, como citamos anteriormente. Entretanto, no candomblé, essa planta ainda é utilizada como tratamento físico e espiritual. Parte dessa ampliação do uso se deve à prática de experimentação constante que fazem as culturas, permitindo o seu dinamismo.

O algodão é uma das espécies que mais apareceram nos relatos e nas áreas dos entrevistados, tanto nos terreiros, como nos quilombos e nas áreas urbanas. Essa planta aparece como de uso medicinal e litúrgico. Nos rituais do candomblé, o algodão faz parte da mitologia iorubana como planta de Oxalá. Por essa razão é largamente empregada em rituais litúrgicos. Autores como Verger (2000) e Barros e Napoleão (2007) descrevem diversas lendas dos algodoeiros ligadas à fecundação.

Observa-se que, este estudo, não tinha como objetivo resgatar receitas de preparo, mas elas apareceram. Na cultura ioruba, segundo Verger,

[...] a preparação de remédios e trabalhos mágicos deve ser acompanhada de encantações (òfò) com o nome das plantas, sem as quais esses remédios não agiriam [...] a transmissão oral do conhecimento é considerada o veículo do axé das palavras, que permanecem sem efeito em um texto escrito. Palavras, para que possam agir, devem ser pronunciadas (VERGER, 2001, p. 35-36).

Esse é apenas um exemplo da complexidade do sistema de cura entre os iorubas que se manifesta na interligação da materialidade, que é a planta, e da magia, produzindo efeitos terapêuticos. Muitos colonizadores se curaram nas mãos de Babalorixá (pais-de-santo), lalorixás (mães-de-santo), benzedeiros, rezadeiras das doenças tropicais e, até hoje, é comum essas pessoas serem procuradas para cura. Evidentemente esse hábito de cura é ocultado pelo temor às sanções sociais, ao preconceito que adjetivou essas práticas de bruxarias, macumbas, ritos satânicos, feitiços primitivos e tantos estereótipos.

Nas Minas Gerais do século XVII e XVIII, como citado por Lima e Souza (2004) no esforço de evidenciar a hegemonia de construção da ciência médica moderna, não só foi criada uma legislação que penalizava esse sistema de cura, como associado ao poder do clero foi construído um imaginário que perseguiu violentamente benzedeiros, mães-de-santo, raizeiros. As práticas da inquisição européia chegaram tardiamente ao Brasil colônia, mas na memória de muitas benzedeiros ela se encontra presente.

No século XX, a violência policial marcou os “territórios negros”: candomblés, terreiros de umbanda, salões de dança de gafieira, bailes funk, enfim, a comunidade negra como um todo. O relato de uma lalorixá do candomblé de nação keto revela um pouco desse processo:

Em 1960, eu morava na Lagoinha, aqui em Belo Horizonte, e a gente tinha um terreiro. Naquela época, não existia candomblé. Em Belo Horizonte, era tudo terreiro de umbanda. A polícia entrava e levava tudo, até os atabaques, e deixava tudo na delegacia, bem na entrada para humilhar e para o povo pensar que a gente era criminoso. Agora, que crime a gente cometia? Era fila de gente para o Preto-Velho curar. Nós já sofremos muito... (Moradora B, Belo Horizonte, 2008).

No início do século XX, alguns Babalorixás relatam a violência policial da qual eram vítimas os praticantes da umbanda, que se transformaram em terreiros de candomblé. No século XXI, ainda é comum a violência simbólica presente em estereótipos de linguagem, em práticas de violência física, na invasão de terreiros de

candomblé, como informa a organização cultural CENARAB (Centro Nacional de Resgate Afrobrasileiro), que congrega a maioria das casas de candomblé da Grande Belo Horizonte.

Nesses dois últimos anos tivemos casos de agressões físicas aos seguidores de candomblé. Antes era só a escola que não respeitava a questão dos alimentos que nós e nossas crianças não podemos comer. Agora, em 2006, a polícia invadiu um terreiro de candomblé alegando que recebeu uma denúncia anônima de cárcere privado. Alegação sem fundamento, pois os pais carnis dos jovens estavam no local e haviam autorizado a iniciação de seus filhos. Se uma pessoa está em tratamento em um hospital, como alguém pode acusar de cárcere privado? Os agentes policiais eram evangélicos e estavam armados com metralhadora, violaram domicílio sem uma ordem judicial. A única autorização que necessitavam era o preconceito contra o povo do santo. (Mameto D'oya, Belo Horizonte, 2009).

Tem-se aqui um exemplo da xenofobia relacionada às pessoas do candomblé, que comumente se autodenominam povo-do-santo. Em cenas cotidianas, elas relatam que as pessoas perguntam sua origem (sempre pensam que são do Estado da Bahia) e até sua nacionalidade. O relato de uma lalorixá sobre a relação das instituições policiais de Belo Horizonte com a comunidade de terreiros de candomblé talvez também traduza essa xenofobia religiosa.

Antes, lá no final dos anos 70, fiz minha iniciação para o candomblé. A gente quando saía levava tudo: o nosso pratinho, nossa quartinha e nossas contas. Toda vez que eu descia do ônibus, aqui no Barreiro, em Belo Horizonte, a polícia me parava, me perguntava se eu era da macumba, se eu fazia feitiço, se eu estava em cárcere privado. Eu tremia de medo e de vergonha. Às vezes juntavam vários policiais, me pediam meus documentos. A gente era visto como um bicho ou algo assim... A sorte é que os orixás nos protegem, mas tinha gente que eles prendiam (lalorixá, Belo Horizonte, 2007)

Para Florestan Fernandes (1978) o racismo brasileiro constrói a imagem dos negros como estrangeiros em sua própria terra, com o objetivo de retirar-lhes o direito ao território brasileiro. Esse processo de (des)territorialização, segundo o autor, faz parte da transformação do negro em objeto e negação dos mesmos enquanto sujeito histórico, do ser africano. A cultura negro-africana torna-se invisível ou folclorizada, palco de exotismo, quando apresentada no contexto de um mito de democracia racial. Entretanto, quando os sujeitos não são passivos frente ao processo de homogeneização cultural, como é o caso dos terreiros de candomblé ou das benzedadeiras, o modelo eurocêntrico atua da violência simbólica a uma possível violência física, semelhante à atuação da inquisição.

No imaginário popular, desde o período colonial, associam-se as religiões de matriz africana aos cultos do “mal”, quando deveriam associá-las a cultos ecológicos. Parte da construção dessa simbologia preconceituosa é explicada por diferentes autores como um temor à violência ao qual estavam submetidos os negros escravizados e como um temor ao reconhecimento da etnomedicina avançada que povos como os iorubas detinham. O conhecimento da botânica tropical por parte dos africanos se tornou algo temeroso aos olhos dos colonizadores e do clero, uma vez que este reconhecimento incluía também plantas com toxicidade.

Entre os recursos botânicos utilizados pelos escravos incluíam-se também plantas usadas como veneno. Durante todo o período em que durou a escravidão nas grandes plantações agrícolas os proprietários das terras temiam ser envenenados por seus escravos cativos, ainda que tal prática não tenha tido as mesmas proporções que o medo propagado pelos brancos. A *Strychnos spp.*, por exemplo, é tida como pertencente a este grupo de plantas usadas como fonte de veneno na costa do Atlântico (CARNEY, 2001, p.29).

A planta é utilizada até os dias de hoje no tratamento da picada de cobra, pelos garífunas da América Central. Essa argumentação relativa ao veneno tem mais valor moral do que medicinal, uma vez que essa planta é usada para a elaboração de medicamentos comerciais. Também não se pode esquecer que a medicina alopática tem produzido efeitos colaterais significativos se comparado à medicina tradicional africana banto e nagô. Do ponto de vista metodológico, a pesquisa na área da saúde faz experimentos em um tempo bastante reduzido, já que depende de financiamentos. Cabe perguntar: qual medicamento foi testado durante 30 ou 40 anos? Cunha (2000) afirma que o conhecimento tradicional das comunidades é fruto de experimentação continuada e sistemática. Isto se aplica à prática das benzedeira, das lalorixás, dos Babalorixás e pôde ser percebido durante a pesquisa de campo quando questionamos sobre o uso da plantas.

Assim, o saber dos negros escravizados torna-se, dentro da lógica do opressor, uma ameaça, uma arma. De forma maniqueísta, o colonizador constrói, assim, a imagem temerária da cura com o veneno. Na atualidade, a quina (*Strychnos spp.*) é uma planta largamente empregada no tratamento de doenças como malária e câncer. Entretanto, não se podem fazer análises de uma situação de guerra, como podemos denominar a escravidão, com os mesmos critérios de uma sociedade em estado de paz. Diante da tortura, maus tratos, subjugação, o conhecimento de plantas tóxicas podem ter servido de proteção dos negros contra o terror da escravidão. A história da maldade, uma construção social enquanto valor moral, passa a ser uma qualidade humana e não

territorial e étnica. Mesmo quando analisada em termos sociais, o passado histórico da civilização ocidental tem registros de massacres e extermínios que se incumbem de classificá-la como civilização bélica. Mesmo que alguns autores descrevam a existência de escravidão no continente africano, Thornton (2004) afirma que o que se denominou escravo se distancia muito do modo de escravidão européia.

Os escravos africanos, em geral, não recebiam um tratamento diferente dos camponeses agrícolas, pois, na verdade, eles eram o equivalente funcional de arrendatários livres e trabalhadores contratados na Europa. Essa situação, resultado de diferenças institucionais entre a Europa e a África, deu origem à idéia de escravos africanos bem tratados ou pelo menos bem mais tratados do que os europeus. Giacinto Brugiotti da Vetralla descreve os escravos da África central como “escravos só no nome”, em virtude de sua liberdade relativa e da ampla variedade de empregos em que eram postos. Do mesmo modo [...] os escravos eram constantemente empregados como administradores, soldados e mesmo conselheiros reais, usufruindo, assim, de grande liberdade de movimento e um estilo de vida da elite (THORNTON, 2004, p. 140-141).

O termo *slaves*, escravo, não era utilizado pelos povos africanos e a forma de utilização dos escravos na África se diferenciava da forma em que se dava na Europa, principalmente porque, segundo Thornton (2004), a escravidão na África

[...] não foi mais degradante ou o trabalho dos escravos realizou-se sob maior coerção do que dos trabalhadores livres ou arrendatários da Europa. Portanto, a idéia de que a dependência da África da mão-de-obra escrava provocou o desenvolvimento de uma força de trabalho relutante ou inibiu inovações é provavelmente exagerada (THORNTON, 2004, p. 142).

No contato dos europeus com o continente africano de 1400 a 1800, para as trocas nas regiões da África subsaariana, as relações se aproximam mais das formas pré-capitalistas, uma vez que os escravos eram os trabalhadores domésticos, ou das áreas agrícolas, remunerados em moeda da época pelo seu trabalho, além de terem moradia e terra. Há invenção do modelo de trabalho a partir do seqüestro como foi a retirada dos africanos pelos europeus, o regime de trabalho sem remuneração e sob tortura é um legado europeu, pertence aos governos europeus. Os escravos muçulmanos, por exemplo, também eram remunerados pelos seus trabalhos e possuíam poder de compra e uma autonomia familiar, uma vez que seus descendentes não eram escravos do proprietário, como comumente vai ocorrer na América. Comparar o trabalho escravo europeu com o da África subsaariana, onde houve um número significativo de retirada de sua população pelo tráfico de seres humanos para o Brasil, é algo que não se

amolda aos registros históricos, segundo Thornton (2004). Caberia questionar: onde estaria a imagem do “mal”, em termos históricos?

O relativismo cultural com o qual a ciência, atrelada ao colonizador, reescreveu o processo de escravização, tendeu a diluir a gravidade da barbárie, tanto em relação à escravização na América quanto em relação às perdas para o continente africano, que refletem na situação econômica atual de muitos países que foram vítimas do tráfico.

Pode-se afirmar que as relações comerciais entre a África e a Europa não eram diferentes do comércio internacional nesse período, pois os africanos foram comerciantes experientes e de modo algum dominados pelos mercadores europeus em razão do controle comercial ou da superioridade técnica em manufatura ou no comércio, mas os historiadores têm rejeitado essa conclusão porque pensam que o comércio de escravos, que foi um seguimento importante no início do comércio afro-europeu, não pode ser visto como uma simples troca de mercadorias. Afinal, os escravos eram também uma fonte de trabalho e, até certo ponto, sua remoção da África representou uma grande perda. A venda de escravos, portanto, foi prejudicial para a África, e a decisão dos africanos de vendê-los pode ter sido forçada ou involuntária [...] (THORNTON, 2004, p. 122).

Algumas plantas que estão presentes atualmente em terreiros, quilombos e quintais revelam um passado escravista no qual o comércio das mesmas se confundia com o comércio dos seres humanos da África. Essas plantas são: a cana-de-açúcar, o fumo, o algodão, o café. Em todas as territorialidades estudadas essas plantas foram encontradas. Poderíamos comparar a presença dessas plantas que compuseram ciclos econômicos para a acumulação capitalista mundial a um registro histórico do impacto econômico, social e cultural do Atlântico Negro.

Comparativamente, as plantas e suas histórias revelam os processos de (des)territorialização — pelo tráfico de escravos para o Brasil — e re-territorialização promovida pelo sentido do uso das plantas nos novos territórios africanos na diáspora: terreiros, quilombos e quintais.

Angela Gomes



Foto 5 - Cana-de-açúcar plantada por benzedeira, comunidade Quilombola de Marinhos (2009).

5.5. Caminhando pelas rotas

A cura através das plantas perpassa também os quintais urbanos de vilas e favelas, construindo práticas semelhantes às dos terreiros e quilombos identificados como territórios étnicos negro-africanos. Dos diferentes tipos de usos dados às plantas, a cura é o principal deles. A cura, neste contexto, não separa as doenças físicas das espirituais e das subjetivas. Entre elas, a angústia e os problemas amorosos, por exemplo, estão relacionados. Para diversas doenças encontramos receitas, tanto em candomblés como em quintais.

O banho de jabuticaba com pitanga resolve problemas amorosos, brigas de casais (Tateto Fabio, 2009).

A flor da margarida serve para fazer chá para combater a angústia, a perda de alguém. Meu menino perdeu a filha, ficou amuado, me ensinaram dar o chá da margarida, sarou (Moradora B, bairro Havaí, 2009).

A alfavaca abre o peito da gente, quando estamos tristes, deprimidas. É só tomar de manhã (Moradora A, bairro Havaí, 2009).

Podemos entender nesses relatos sobre plantas e seus usos espirituais e emocionais como *territorialidades necessárias* e *territorialidades intrínsecas*, produzidas pelo que denomina Turco (2006) de saberes *mythos* e saberes *techne*. As territorialidades intrínsecas são os saberes mitos, que segundo o autor representam cosmovisão dos povos, no qual cabem lendas, universo lúdico, mitologias e sistemas de crenças para além da sobrevivência física dos humanos — o universo mágico. Os saberes *techne* e saberes *mythos* se interrelacionam e, às vezes, se tornam uma única fonte de saber, como no caso dos povos que interligam seus conhecimentos aos ciclos da natureza. Por territorialidades necessárias compreendemos um conjunto de traduções culturais produzidas frente a uma condição de subjugação, produzidas enquanto resistência às condições estruturais hegemônicas injustas: a escravidão, o racismo moderno, a urbanização capitalista, o domínio judaico cristão, o epistemicídio⁶. Por saberes *techne* e *mythos* entendemos o conjunto de técnicas desenvolvidas frente às condições de territorialidades necessárias.

As plantas se distribuem, nos terreiros de candomblé, no entorno das edificações e próximas aos muros. Parte dessa disposição se deve à escassez de terreno, mas também se relaciona à distribuição do local onde devem estar assentados os orixás. Como no candomblé cada orixá tem uma casa construída, em volta dessas casas são plantadas as espécies que correspondem àquele orixá. Assim, junto à casa de Ogum podemos encontrar as plantas: peregum-de-Ogum (*Dracaena spp.*), costela-de-adão (*Monstera deliciosa*), dendezeiro (*Elais guienesis*).

⁶ Epistemicídio: terminologia utilizada por Santos (2004), referindo-se à forma pela qual a produção do conhecimento moderno subjugou o conhecimento de outros povos não-ocidentais e que se traduziu em uma série de privilégios e estratégias de dominação do conhecimento científico, ao privilegiar o racionalismo científico de base cartesiana e mecanicista como um saber universal.



Foto 6 – Área de cultivo de plantas do candomblé colhidas pelo Babalorixá, com identificação das plantas, bairro Califórnia, Belo Horizonte (2007).

Essas práticas culturais, comumente invisibilizadas e desvalorizadas pela ciência moderna, produziram saberes necessários ao próprio colonizador, que dialogaram com outros saberes de sujeitos excluídos, como indígenas xacriabás, maxacalis, botocudos e guaranis.

Techne e *mythos* se interligam na produção dos saberes etnobotânicos e etnoecológicos negro-africanos. Nessas áreas, os ecossistemas, ainda que sejam antropizados, estão em equilíbrio dinâmico. Com isso, há uma baixa incidência de pragas e o custo da irrigação é menor, pois há um recobrimento maior do solo, uma maior presença da fauna.



Foto 7 – Talude recuperado por moradora com policultivos de plantas medicinais, alimentares e ornamentais, bairro Havaí, Belo Horizonte.

Os taludes acentuados terminam sofrendo menos ação de agentes erosivos e alcançam a estabilização, como, por exemplo, os taludes do quintal de uma moradora do bairro Havaí, que foi replantado, por ela, com policultivos mistos com plantas medicinais, alimentares e ornamentais (Foto 5). Esta área, oito anos atrás, havia sofrido deslizamento, a partir dos plantios mistos que a moradora fez não houve mais erosão nem deslizamentos. Esses saberes ela aprendeu no tempo que morava na roça com os pais, segundo nos relata. Foram mais de 187 plantas encontradas nesta área de 50 m².

Angela Gomes



Foto 8 – Roça de candomblé cultivado por Mameto Ilê D'Oya, São Joaquim de Bicas, 2007.

A foto acima mostra uma área de um candomblé dentro do perímetro urbano da cidade de São Joaquim de Bicas. Nessa imagem encontramos plantas africanas e asiáticas. A distribuição da casa tem a cozinha do lado de fora como um cômodo separado. A parte coberta da casa corresponde ao dormitório. A área tem uma série de cultivos mistos, entre os quais destacamos o arroz, a mandioca, o quiabo e o milho. Em outra área do mesmo candomblé, foi possível observar o consórcio de plantas. Ao chegarmos, encontramos a lalorixá tratando dos pés de mandioca que estavam plantados juntos com o feijão.



Foto 9 – Plantio consorciado de milho com mandioca, feijão e quiabo em roça de candomblé, São Joaquim de Bicas (2009).

Esse consórcio é interessante, pois, atualmente, no campo da agroecologia, se sabe que as plantas leguminosas, como o feijão, fazem a adubação verde. Portanto, quando plantadas junto à outra espécie, ela fertiliza o solo. A tradição de plantio de mandioca se associou com a tradição banto africana do plantio de feijão. Nesse encontro, construíram novas significações e práticas sociais, a partir de premissas comuns: complexidade e magia das plantas.

Angela Gomes



Foto 10 - Folha da Costa (*Kalonche spp.*), planta litúrgica e medicinal, roca de candomblé, São Joaquim de Bicas (2007).

No levantamento das plantas, encontrados nos quilombos selecionamos aquelas que tinham frequência superior a cinco. Verificou-se que a biodiversidade é elevada tanto em termos da variabilidade das espécies por área como, também, nos tipos de consorciações. Em termos de variabilidade, encontramos mais de 120 espécies dos oito espaços analisados nos quilombos.

Quadro 6

Lista de 20 plantas de maior frequência reconhecidas em áreas quilombolas, com os respectivos usos, parte da planta utilizada e preparo (2009)

Nome Comum (Nome científico)	USO	PARTE UTILIZADA	PREPARO
Boldo, (<i>Plectranthus spp.</i>)	Outros usos medicinais, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha	Reza e benzeção
Macaé (<i>Leonurus sibiricus L.</i>)	Diurético, antigripal, dor de cabeça, calmante, antidepressivo, fígado, estomago, respiratórios, depurativo, verminoses, ritualístico/litúrgico	Folha, flor	
Hortelã (<i>Menta piperita L.</i>)	Antigripal, antidepressivo, estomaga respiratórios, digestivo, garganta, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Toda	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção
Erva de santa Maria (<i>Chenopodium ambrosioides L.</i>)	Antigripal, dor de cabeça, depurativo, verminoses, ritualístico/litúrgico	Toda	Chá, infusão, emplasto, outros preparos
Cidra (<i>Citrus spp.</i>)	Antigripal, calmante, depurativo, digestivo, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, flor, fruto	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Feijão (<i>Phaseolus vulgaris L.</i>)	Antigripal, estomago, anemia, alimentação, ritualístico/litúrgico	Semente	Reza e benzeção, outros preparos

Quebra pedra (<i>Phyllanthus urinaria</i> L.)	Diurético, depurativo, verminoses, ritualístico/litúrgico	Toda	Chá, infusão, emplasto, banho
Cana (<i>Saccharum officinarum</i>)	Alimentação, ritualístico/litúrgico	Caule	
Quiabo (<i>Abelmoschus esculentus</i> (L.) Moench)	Alimentação, ritualístico/litúrgico		
Babosa (<i>Aloe vera</i> L.)	Cicatrizante, fígado, estômago, depurativo, anemia, tratamentos uterinos, verminoses, outros usos medicinais, ornamental, ritualístico/litúrgico	Caule, folha	Emplasto, xarope, banho, outros preparos
Cidra (<i>Citrus medica</i>)	Antigripal, calmante, depurativo, digestivo, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, flor, fruto	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Café (<i>Coffea arabica</i>)	Antigripal, antidepressivo, digestivo, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, fruto, semente	Chá, infusão, xarope, reza e benzeção
Caninha de macaco (<i>Costus spicatus</i> (Jacq.) Sw.)	Diurético, calmante, estômago, depurativo, ornamental, ritualístico/litúrgico	Caule, folha	
Capim cidreira (<i>Cymbopogon schoenanthus</i> Spreng.)	Antigripal, dor de cabeça, calmante, respiratórios, tratamentos uterinos, verminoses, DST, alimentação, ritualístico/litúrgico	Raiz, caule, folha	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Pingo de ouro (<i>Duranta repens</i>)	Ornamental, ritualístico/litúrgico	Toda	
Erva doce (<i>Foeniculum vulgare</i> Mill.)	Antigripal, dor de cabeça, calmante, estômago, respiratórios, depurativo, digestivo, tratamentos uterinos, verminoses, DST, alimentação, ritualístico/litúrgico	Caule, folha, flor, fruto, semente	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção
Algodão (<i>Gossypium barbadense</i>)	Antigripal, dor de cabeça, cicatrizante, respiratórios, antibiótico, garganta, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha, fruto, semente	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Camarão (<i>Justicia brandegeana</i>)	Ornamental, ritualístico/litúrgico	Flor	
Ora-pro-nobis (<i>Pereskia aculeata</i> Mill.)	Antidepressivo, depurativo, digestivo, anemia, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha	
Cidreira de folha (<i>Mentha</i> spp.)	Antigripal, antidepressivo, estômago, respiratórios, digestivo, garganta, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Toda	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção

Fonte: Pesquisa direta (2009).

Nessa pesquisa as entrevistas com as benzedadeiras idosas das comunidades quilombolas foram bastante difíceis: poucas palavras, muitos temores. As entrevistas só avançaram quando essas mulheres começaram a mostrar suas plantas. Talvez, naquele momento, as plantas representaram o que foram no passado escravista — a possibilidade da liberdade.

Outros saberes *techné*, como denomina Turco (2006), tais como policultivos, revegetação em áreas declivosas, controle biológico de pragas e manejos ecológicos de

pragas, aportaram saberes importantes para a conservação da biodiversidade. Essas práticas foram vistas durante a realização desta pesquisa.

As tradições culturais de origem banto e nagô exemplificam a cosmovisão que levou esses povos a serem tomados como exemplo de povos com práticas agrícolas baseadas nos princípios ecológicos. Os princípios agroecológicos estão presentes na forma de manejo de todas as áreas estudadas. Entre eles destacam-se:

- Valorização da biodiversidade: A maioria dos entrevistados têm o desejo de plantar um número maior e uma maior variabilidade de plantas, como se verifica nas fotos e relatos abaixo



Foto 11 – Plantio em recipientes, moradora D, Bairro Havaí (2007).



Foto 12 – Plantio em recipientes, moradora bairro Havaí, BH (2007).

Tive que dar uma parte de meu quintal para meu filho morar, mas este pedaço ele não mexe, minhas cebolinhas, begônias, espada de São Jorge. (moradora do bairro Havaí, 2006)



Foto 13 - Consórcio de ervas medicinais: hortelã, transagem, trapoeraba, recobrindo o solo, bairro Havaí, BH (2007).

- Solo concebido como elemento vivo e orgânico: os consórcio de gramíneas, com plantas de caule rastejantes como hortelã, onze horas, com erva-cidreira, poejo, entre outras, promove uma menor exposição dos solos e evita a evapotranspiração, reduzindo, assim, a perda de água. O adensamento de espécies beneficia um aporte de matéria pela queda de folhas, favorecendo a fertilidade nos horizontes superficiais do solo. Em alguns casos, a capina é realizada, mas com o intuito de se fazer o plantio em áreas extensas. Nas áreas manejadas por mulheres, não encontramos a supressão da vegetação para substituição dos plantios. Nas hortas são plantadas espécies anuais, como cebolinha, almeirão, salsinha, mas a renovação dos canteiros raramente se dá com a retirada das ervas medicinais.



Foto 14 – Plantio de inhame, feijão, milho com a palhada de milho recobrando o solo, plantio de moradora comunidade quilombola de Marinhos (2007).

- Práticas integradoras: em muitas áreas, encontramos alguns consórcios que tendem a aumentar a fertilidade do solo, como, por exemplo, o plantio de leguminosas, como feijão, junto com o milho. Esse consórcio aumenta a disponibilidade de nitrogênio no solo reduzindo os gastos com a compra de esterco, como da foto anterior.
- Policultivos com consórcios que favorecem a sucessão ecológica ou a auto-organização do sistema (regeneração natural): principalmente nas comunidades quilombolas e terreiros, existem áreas que são deixadas, por algum tempo, sem plantio. Com isto ocorre o aparecimento de espécies autóctones pioneiras, e essas, normalmente, são pouco exigentes quanto à germinação e desenvolvimento, favorecendo a germinação de outras mais exigentes. Assim, ocorre uma auto-organização do sistema, aumentando a biodiversidade, as cadeias alimentares e o equilíbrio do sistema.



Foto 15 – Plantio de bananeira, feijão, amora, cana, panacéia, e espécies autóctones, área de moradora comunidade quilombola de Marinhos (2007).

- Experimentação a partir dos saberes ancestrais e de parentesco: algumas moradoras de quintais relatam que a forma como plantam e manejam as áreas cultivadas seguem o modelo aprendido com as avós e mães. A maioria reconhece a sabedoria dos idosos ou membros da comunidade, como benzedadeiras, pais-de-santo, educadores importantes da atividade de plantio e reconhecimento das ervas medicinais.
- Circulação de saberes e diálogos de saberes: nos quintais de vilas e favelas o conhecimento das mulheres jovens, passa a aumentar quando essas se tornam mães.



Foto 16 – Quintal e jardim com plantios mistos de flores, frutas e ervas medicinais, comunidade quilombola de Marinhos (2009).

- Organização de sistemas, respeitando os ciclos biogeoquímicos: a prática de deixar a palhada do milho e do feijão após a colheita no solo favorece a ciclagem de nutrientes, principalmente do nitrogênio e do carbono.

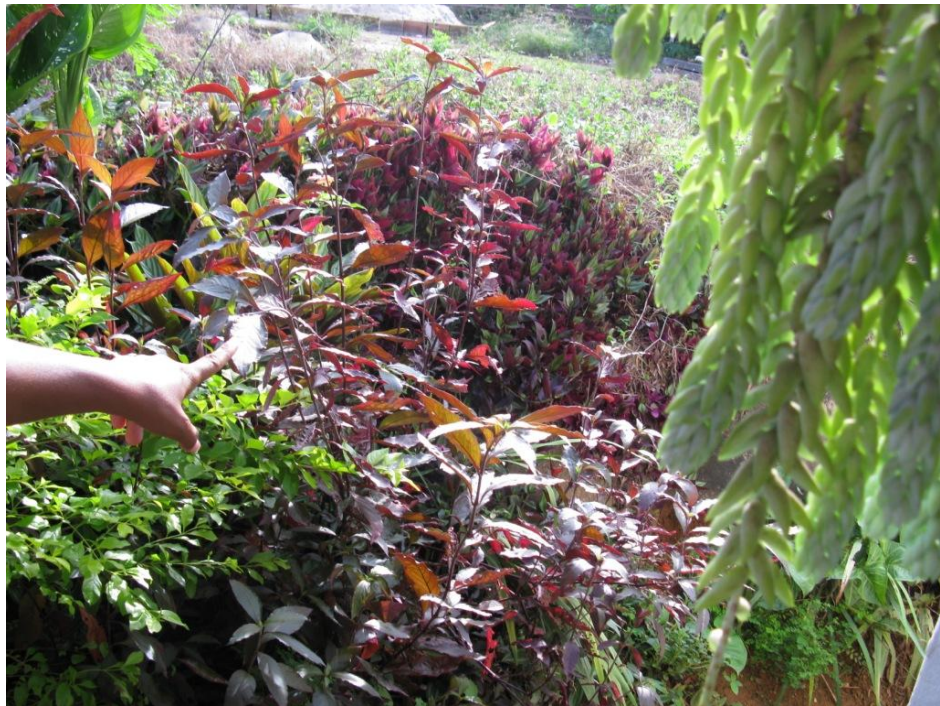
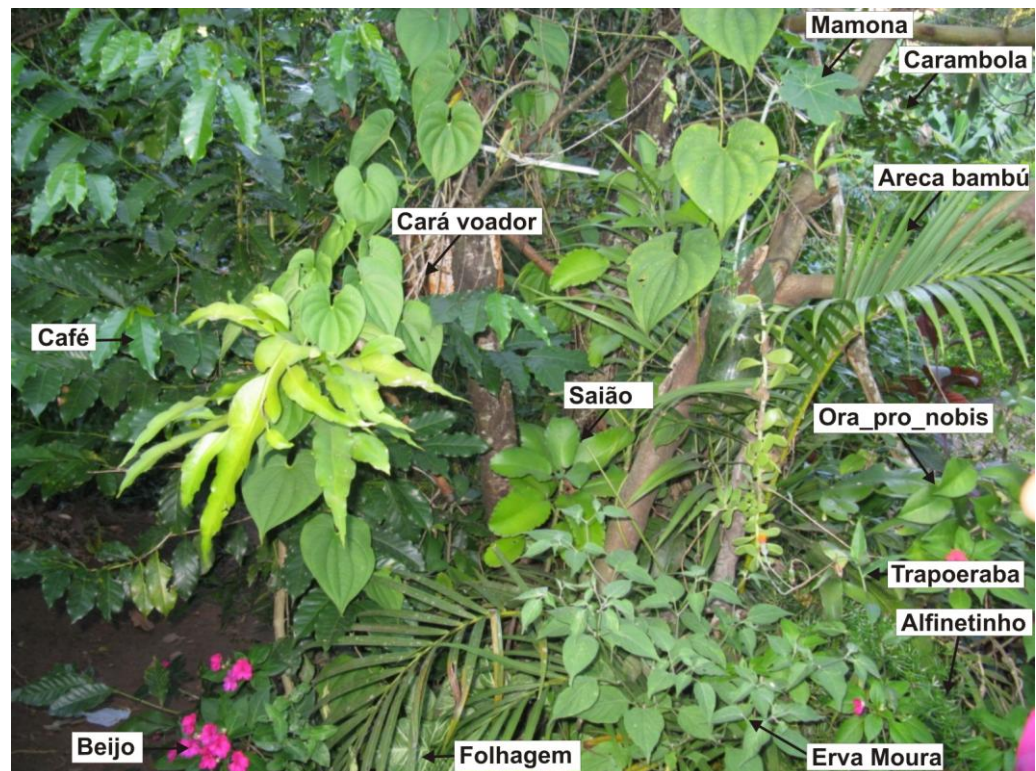


Foto 17 e 18 – Plantio de ornamentais, medicinais e ritualísticas, área moradora quilombola de Marinhos (2007).



- Os plantios mistos, inclusive com a presença de flores, aumentam as relações ecológicas, aumentam a oferta de polinizadores e evitam a proliferação de pragas e doenças.

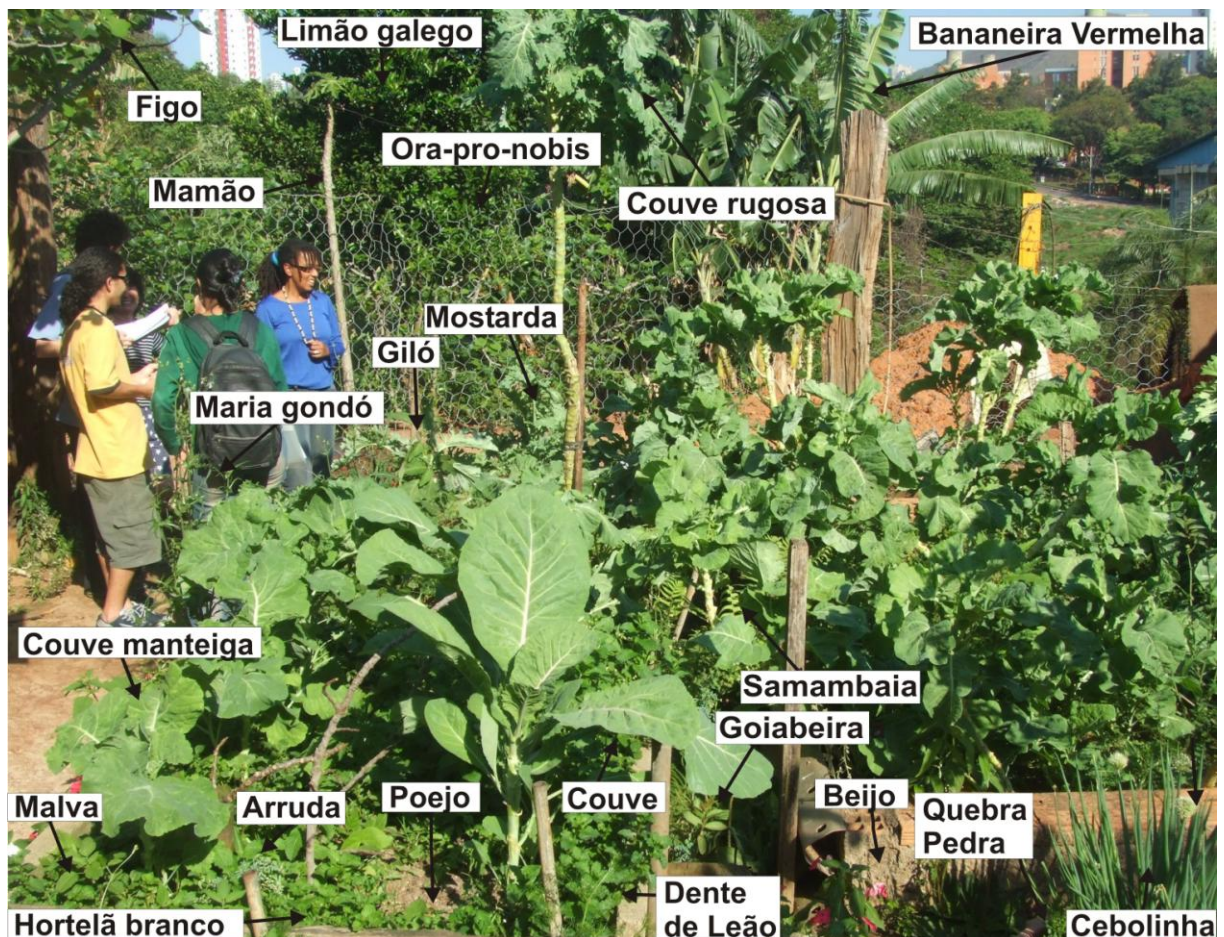


Foto 19 – Quintal com horta agroecológica em área que foi aterrada pelo morador,

- Capacidade de auto-manutenção do sistema (sustentabilidade ecológica): grande parte dos plantios tem baixa interferência humana. Nas áreas urbanas a irrigação é frequente, nas áreas rurais ocorrem pequenos tratos culturais como podas fitossanitárias

Essas formas de manejo, a partir dos princípios agroecológicos, comprovam o patrimônio ecológico que os negros-africanos possuem e as diversas formas de contribuição que os saberes etnobotânicos oferecem na construção de um novo paradigma. A cosmovisão das populações de baixa renda, negra, teve um papel fundamental na conservação da biodiversidade e conservação dos ecossistemas nas áreas rurais e urbanas.

A natureza vivenciada e compreendida a partir de uma lógica integradora e interdependente, na qual elementos místicos e litúrgicos não se separam dos físicos e biológicos, parece ter sido fundamental para que os ecossistemas urbanos permanecessem com suas áreas verdes públicas — parques — ou domésticas — quintais. Possivelmente essa cosmovisão contribui para que a biodiversidade tenha sua maior distribuição, ou para que as regiões de metabiodiversidade estejam nos países do Terceiro Mundo.

Uma série de plantas foi domesticada por grupos étnicos africanos, especialmente mulheres. Segundo Carney (2001), esta é a origem da agricultura tradicional tropical e da agronomia.

Na antiguidade, a transformação das sociedades em grupos sedentários se deu pelas mãos das mulheres africanas, como relata Carney (2001). O sedentarismo pode ser explicado, entre tantas outras hipóteses, pelas relações sociais de gênero. As mulheres no período pós-parto reduziam seus deslocamentos, assim terminavam trazendo para próximo das casas as sementes das plantas medicinais, das savanas e campos, a exemplo das mulheres banto. Esses pequenos espaços, inicialmente no entorno das casas, plantados com plantas aclimatadas, passam a ser o espaço de adaptação ou de domesticação de plantas e animais. As etapas posteriores foram a introdução e experimentação de plantios de espécies que fornecessem alimentos, para além das dietas da carne obtida pela caça ou dos frutos silvestres. Plantas místicas e medicinais sempre estiveram juntas. Entre as culturas de gramíneas domesticadas pelas mulheres africanas da região do Congo, temos o arroz e o feijão (CARNEY, 2001).

Para algumas autoras ecofeministas, como Shiva (2001, 2003) e Cordeiro (2007), a agricultura é um substantivo feminino. Consideramos em nossas análises que essa agricultura, além de feminina, teve seus primórdios na África, assim como a raça humana se originou naquele continente e foi se modificando física e culturalmente, aumentando não só sua variabilidade genética, mas principalmente a variabilidade cultural. Assim, percebemos que, nas territorialidades pesquisadas, a maioria dos cuidadores das plantas são mulheres.

No caso do candomblé, quem cuida das plantas são pessoas escolhidas para tal função, o que corresponde a um cargo, como dissemos anteriormente, que são os babalosaim e yalossaim. A arte da organização dos rituais e da vida da comunidade do santo é realizada pelo Babalorixá e pela Ialorixá, sendo que esses guiam suas ações, a

partir do contato e culto aos orixás. Dentro dessa mitologia, cada pessoa é filho de um orixá, chamado de orixá de frente, e de outros orixás. O comportamento de cada pessoa é norteado pelas características do orixá. Cada orixá tem seu tipo de comida, sua cor, suas restrições e suas folhas (plantas). O orixá de cada pessoa é informado pelo jogo de búzios. A partir dele, as pessoas sabem de suas restrições em termos alimentares, de cores, e também as atitudes e alimentos que podem melhorar a sua qualidade de vida física e espiritual.

A maioria dos filhos de santo não pode comer abacaxi, tangerina ou peixes de couro. Os orixás não aceitam. Se insistir pode ter problemas espirituais e físicos. Quando jogamos no búzio estas coisas saem: o que pode e o que não pode comer ou as cores que se deve evitar. Isto evita muitas doenças. O jogo de búzios é uma consulta. (Babalorixá, Ribeirão das Neves, 2006).

Essas plantas recebem um sistema de classificação que faz interface com o orixá a ela relacionado — algumas classificadas como folhas “quentes”, excitantes, detonadoras de seu axé, e outras chamadas de folhas “frias”, calmantes. Da perfeita combinação entre elas e de outros fatores ritualístico, surgirá o efeito desejado.

As classificações de folhas quentes e frias se estenderam também para além dos limites dos terreiros do candomblé, uma vez que, nas entrevistas com os moradores de vilas e favelas urbanas, esses também classificaram algumas plantas como quentes ou frias, o mesmo ocorrendo com os entrevistados das comunidades quilombolas.

Para o ritual principal de iniciação do candomblé, por exemplo, são necessárias 21 espécies de ervas (as chamadas “folhas fixas”: alfavaca, alecrim, aroeira, guiné, imbaúba, erva-tostão etc.) pertencentes a vários orixás, sendo utilizadas, de cada uma, 16 folhas (LOPES, 2007, p. 81).

As folhas também são classificadas segundo o grupo de orixás que pertence: masculino ou feminino, da direita ou da esquerda. A seleção das folhas e combinação da mesma permitiu a preparação de receitas. Como dito anteriormente, raramente uma planta é utilizada isoladamente em uma receita.

À primeira vista é difícil perceber nas receitas qual é a parte mágica (que mais respeitosamente deveremos chamar de axé, poder) e quais as virtudes dessas plantas testáveis experimentalmente. Assim, o feijão e o milho (*Zea mays*) são utilizados em variedades diversas e em diferentes receitas, segundo o orixá a eles associado. O acarajé, por exemplo, feito para Oxum, é produzido a partir do feijão-fradinho. O simples feijão fradinho cozido na água também pode ser oferecido a Oxum. O milho, em diversas variedades genéticas, também é empregado em várias receitas, segundo o objetivo da oferenda ritualística. Assim, no candomblé utiliza o milho branco para canjica, o milho

branco para pipoca e o milho de galinha para um orixá. Já da farinha de milho branco é preparada a comida para outro orixá.

Cada orixá tem sua folha e suas respectivas comidas, também preparadas a partir das sementes das plantas, ou seja, dos grãos e dos cereais. Observa-se que, na língua ioruba, frequentemente existe uma relação direta entre os nomes das plantas e suas qualidades, sendo importante saber se receberam tais nomes devido às suas virtudes ou se, inversamente, por causa de seus nomes determinadas características foram a elas atribuídas, como um tipo de jogo de palavras (ou mais respeitosamente, *ọfọ*⁷) (VERGER, 1995).

5.6. Aproximações e comparações

Como mencionado anteriormente, nas roças de candomblé, nos quilombos, ou em quintais dos pobres co-existem plantas funcionais, alimentares, medicinais e ornamentais. Cultiva-se toda a variabilidade de plantas, não havendo restrições a qualquer tipo de associações e consórcios de espécies. Os critérios de escolha englobam a estética, a adequação ao espaço, a função, alimentar ou medicinal, ou o mero prazer de conviver com as plantas. Nos espaços pesquisados não aparecem relatos do desejo de separar plantas alimentares das flores ou folhagens ornamentais.

Isso faz desses espaços exposições interativas de plantas e objetos cotidianos, onde cabem o colorido e a dança das roupas dependuradas no varal. Os vasos e vasilhames reciclados emolduram as plantas e constroem estéticas singulares a partir da biodiversidade dos policultivos. Entremeando a horta da moradora do bairro Havaí estão as plantas medicinais, que muitas vezes também são alimentares, por exemplo: hortelã-branca, hortelã-pimenta, manjerição, alfavaca, funcho, transagem, rosa branca, quebra-pedra, cordão-de-frade e tantas outras que variam segundo as estações do ano. As árvores frutíferas e trepadeiras acompanham os muros: figueira, limoeiro, ora-pro-nobis, maracujá, banana vermelha, laranja-da-terra, goiaba. As flores e outras plantas ocupam todos os espaços e cantos vazios em vasos, no meio da horta, nos pés das árvores, dando um colorido especial e ajudando o equilíbrio ecológico. As mais evidenciadas são: o beijo, a margarida, o sisal, as orquídeas, a boca-de-leão, as rosas, o tinhorão, o dólar e outras quantas de belas cores e formas.

⁷ *ọfọ*: encantação transmitida oralmente na cultura iorubas.

Essa composição das plantas mostra a arte da biodiversidade modelada pela criatividade da diversidade cultural. São expressões de liberdade.

A semelhança entre quintais, terreiros e quilombos é a valorização da biodiversidade e da liberdade de compor esses objetos vivos e simbólicos, que são as plantas e animais e as construções humanas. Aparentemente um caos, mas a ordem de equilíbrio assemelha esses espaços aos desenhos dos ecossistemas naturais, comumente esquecidos pelos paisagistas modernos: espécies gramíneas, herbáceas e arbustivas se misturam em minúsculos espaços, o *Rest* deixado pelo capitalismo (HALL, 2003). Como descreve Shiva (2003), quanto maior a variabilidade dos indivíduos, maior a chance de suportarem pequenas perturbações sem perder o equilíbrio. Este princípio ecológico não permite pensar em *mito de natureza intocada*, ou do biocentrismo, que pensa na manutenção dos ecossistemas ausentes da presença do humano. O *Homo sapiens* se encontra no planeta há 300.000 anos e há 15.000 anos no cerrado e há 18.000 anos na floresta equatorial. Como citamos anteriormente, não cabem aqui generalizações a partir da crença de um homem destruidor da natureza, sem a análise da cosmovisão das diferentes civilizações. Estabelece-se um palco de conflito de saberes: de um lado, os saberes da razão capitalista, produzindo a crise ecológica, legado da civilização ocidental, de outro, saberes tradicionais, ancestrais e integradores do homem-cosmo-natureza. Aí cabem os sujeitos desta pesquisa.

Há um equilíbrio homeostático que é um equilíbrio dinâmico, que permitiu que sociedades tradicionais pudessem viver do extrativismo ou de elementos da natureza dentro de limites, sem levar ao seu esgotamento. Há uma oferta possível dos ecossistemas e essa se insere nos saberes ecológicos de vários povos para além do ocidente. Todos os dias, nesses espaços dos quintais, terreiros e roças quilombolas, são retiradas plantas ou parte delas para a alimentação da família, para rituais religiosos, sempre dentro de limites para que o sistema prossiga vivo, e, assim, todos os dias o sistema ritualisticamente busca a auto-organização novamente.

Graças aos mitos presentes no imaginário dessas comunidades, a relação homem-natureza se auto-organiza em um equilíbrio dinâmico. Esses mitos podem estar ligados ao sagrado ou ao profano. Assim, encontramos ritos, tais como não cortar madeira na lua cheia, para não causar doenças na madeira; não colher erva medicinal depois que o sol se põe ou se estiver chovendo, porque a planta teria seu efeito reduzido; não colher folhas ou frutos sem pedir licença à árvore, para respeitar a sua sacralidade; plantar e podar levando em conta as fases da lua, entre outros.

Roger Bastide (2001) reconhece no candomblé a síntese da África territorializada no espaço do terreiro. Os cultos aos deuses, que no continente africano se distribuem por áreas diferentes, aqui tiveram que ser reorganizados ou re-territorializados nos terreiros de candomblé, pelos descendentes de africanos principalmente, jeje, nagô e banto. Bastide

(2001) afirma que os estudos dos terreiros de candomblé possibilitam uma leitura da geografia do sagrado. Ali estão distribuídos os espaços das plantas que fundamentam todos os rituais: a roça

Quadro 7

Listagem das 20 plantas de maior frequência dentro dos terreiros de candomblé, com os usos e preparos (2009)

Nome Comum (Nome científico)	USO	PARTE UTILIZADA	PREPARO
Colônia (<i>Alpinia speciosa</i> (Will.) Schum)	Calmante, antidepressivo, depurativo, tratamentos uterinos, verminoses, DST, outros usos medicinais, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha, flor	Chá, infusão, emplasto, banho, reza e benzeção, outros preparos
Folha de Oxalá (<i>Plectranthus</i> spp.)	Outros usos medicinais, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha	Reza e benzeção
Algodão (<i>Gossypium barbadense</i>)	Antigripal, dor de cabeça, cicatrizante, respiratórios, antibiótico, garganta, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha, fruto, semente	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Lírio Branco (<i>Hedychium coronarium</i>)	Ornamental, ritualístico/litúrgico	Caule, folha	Emplasto, banho
Alfazema de caboclo (<i>Hyptis mollissima</i>)	Cicatrizante, ritualístico/litúrgico	Toda	Banho
Guiné (<i>Petiveria alliacea</i> L.)	Coluna, outros usos medicinais, ritualístico/litúrgico	Toda	Emplasto, banho
Saião (<i>Kalanchoe gastonis-bonnierii</i>)	Cicatrizante, estomago digestivo, ouvido, verminoses, alimentação, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha	Emplasto, banho, reza e benzeção, outros preparos
Manga (<i>Mangifera indica</i> L.)	Diurético, calmante, antidepressivo, estomago, digestivo, anemia, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, fruto	Chá, infusão, reza e benzeção, outros preparos
Alevante (<i>Mentha citrata</i> L.)	Antigripal, calmante, antidepressivo, fígado, estomago, respiratórios, digestivo, garganta, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Toda	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Poejo (<i>Mentha pulegium</i> L.)	Antigripal, antidepressivo, fígado, estomago, respiratórios, digestivo, garganta, verminoses, alimentação, ornamental, ritualístico/litúrgico	Toda	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Banana (<i>Musa</i> spp.)	Antidepressivo, estomago respiratórios, depurativo, digestivo, anemia, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Fruto	
AKôkô (<i>Newbouldia laevis</i>)	Ornamental, ritualístico/litúrgico	folha	
Alfavaca (<i>Ocimum basilicum</i> L.)	Antigripal, antidepressivo, depurativo, digestivo, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Manjerição	Antigripal, antidepressivo, depurativo, digestivo,	Folha	Chá, infusão, emplasto,

(<i>Ocimum canum</i>)	tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico		xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Alevante (<i>Ocimum spp.</i>)	Antigripal, antidepressivo, depurativo, digestivo, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Alecrim (<i>Rosmarinus officinalis</i> L.)	Antigripal, calmante, antidepressivo, fígado, respiratórios, depurativo, digestivo, alimentação, ritualístico/litúrgico	Caule, folha	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Folha santa (<i>Siparuna guayanensis</i> Aubl.)	Depurativo, alimentação, ritualístico/litúrgico	Caule, folha	Chá, emplasto, banho, reza e benzeção
Fumo (<i>Solanum spp.</i>)	Ritualístico/litúrgico	Folha	Chá, infusão, emplasto
Assa peixe (<i>Vernonia ferruginea</i> Less.)	Antigripal, cicatrizante, fígado, estômago, respiratórios, depurativo, digestivo, anemia, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Toda	Emplasto, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Patioba (<i>Xanthosoma sagittifolium</i> (L.) Schott)	Antigripal, cicatrizante, respiratórios, tratamentos uterinos, verminoses, ornamental, ritualístico/litúrgico	Caule, folha	Reza e benzeção

Fonte: Pesquisa direta (2009).

Dessa listagem merece atenção o fato de que a maioria das plantas ritualísticas é medicinal, com exceção do peregum (*Dracena spp.*), comumente ornamental e primordial para trabalhos de limpeza (ebó) e de descarrego. Algumas plantas são utilizadas em apenas alguns rituais, outras são usadas em quase todos, como a folha-santa, o poejo, o oripepê, manjeriço, alecrim, melissa, mamona, banana (principalmente as folhas), algodão, saião e boldo. Apesar de muitas plantas serem usadas para banhos, como abo e amassi, o uso de chás é largamente empregado nos diversos rituais e muitas vezes a mesma planta pode ser usada em vários preparos e rituais. “Rituais de iniciação podem ter a esteira em que dorme o iniciado recoberta por folhas, rituais de fortalecimento da cabeça, bori, também utilizam folhas, para os ebôs, que são as limpezas também precisamos das folhas” (Mameto Loya Vulunã, Ribeirão das Neves, 2006)

Há uma auto-organização que supõe não só o sistema biológico, mas os sistemas sociais e simbólicos. A ancestralidade africana aparece na escolha das plantas, na escolha do local de cultivo e no ritual da colheita. As plantas do abô, por exemplo, que é um banho sagrado de folhas e resto de sangue de animal doméstico, possuem a capacidade de proteger o corpo físico e astral, assim como facilitar a comunicação do ser humano com as divindades que, neste caso, são os orixás. Foram levantadas as plantas presentes no abô, assim como as plantas presentes em mais dois rituais fundamentais do candomblé. Esses rituais correspondem ao borí, um ritual de fortalecimento da cabeça, “dar comida à cabeça” (BARROS; NAPOLEÃO, 2007), e ao ebô (ebó), ritual de purificação com oferendas e

sacrifícios. Todos esses rituais envolvem plantas e estas foram encontradas nos terreiros, como era esperado, por pertencerem aos rituais dessa matriz religiosa, mas, também, em quilombos e até em quintais, que não são classificados como religiosos.

Em alguns rituais é utilizada uma quantidade maior de folhas e eles não podem ser realizados sem as mesmas. Ainda que para o candomblé nenhum ritual possa ser feito sem folhas, resolvemos comparar 3 rituais essenciais do candomblé. Esses rituais são o banho de *Àgbo*, necessário em qualquer ritual do candomblé; o *Bori*, que é um ritual de fortalecimento da cabeça — o *Ori*, como se denomina em ioruba —; e o último, o Ebó, que consiste em um sacudimento de folhas associado ao uso de cereais para limpeza do indivíduo. Para autores como Barros e Napoleão (2007) o banho de *Àgbo* é a mais importante mistura de vegetais; é também conhecido como “água dos orixás”. Esse banho será usado desde a iniciação do *Ìyàwó*⁸.

Com esse conjunto de folhas comparamos a listagem do candomblé com as demais territorialidades. Essas comparações permitiram ver a grande aproximação dos quilombos com os terreiros de candomblé em termos de espécies utilizadas. Um grande número de plantas usadas nos rituais do candomblé também são plantadas e utilizadas nas áreas quilombolas. Apesar de esperarmos que nas áreas de vilas e favelas essas plantas ritualísticas não estivessem presentes, elas também foram lá encontradas, mesmo que com uma frequência menor, como demonstram os Quadros 8, 9 e 10 que se seguem.

A outra aproximação que encontramos relaciona-se à forma de preparo das plantas, uma vez que nos quintais também encontramos espécies usadas para “banhos de descarregos”. O banho é a forma de preparo mais comum nos terreiros, como terapêutico e ritualístico. Assim, o preparo e a composição das plantas permitem fazer uma ingerência de rotas ritualísticas entre as três territorialidades e confirma a existência de aproximações dos saberes etnobotânicos dos quilombolas e moradores das vilas do bairro Havaí com as roças de candomblé.

⁸ *Ìyàwó* (iaô): pessoa que foi iniciada recentemente no candomblé.

Quadro 8
Plantas do Abô encontradas nos terreiros, quilombos e quintais

Abo	TERREIRO	QUILOMBO	QUINTAL
Aguapé (Santa Luzia)	<i>Eichornia crassipes</i>	—	-
Akoko	<i>Newbouldia laevis</i>	—	<i>Polyscias fruticosa</i> L.
Alfazema	<i>Lavandula angustifolia</i> Mill.	<i>Lavandula angustifolia</i> Mill.	<i>Lavandula angustifolia</i> Mill.
Algodão	<i>Gossypium barbadense</i>	<i>Gossypium barbadense</i>	<i>Gossypium barbadense</i>
Cana-do-brejo (canela-de-velho)	<i>Saccharum officinarum</i>	<i>Saccharum officinarum</i>	<i>Saccharum officinarum</i>
Capeba	<i>Pothomorphe umbellata</i> (L.) Miq.	<i>Pothomorphe umbellata</i> (L.) Miq.	<i>Pothomorphe umbellata</i> (L.) Miq.
Colônia	<i>Alpinia speciosa</i> (Will.) Schum	<i>Alpinia speciosa</i> (Will.) Schum	—
Erva-cidreira	<i>Cymbopogon schoenanthus</i> spren.	<i>Cymbopogon schoenanthus</i> spren.	<i>Cymbopogon schoenanthus</i> spren.
Folha-santa	<i>Siparuna guayanensis</i> Aubl.	—	—
Jaborandi	<i>Piper aduncun</i> L.	<i>Piper aduncun</i> L.	—
Manjerição	<i>Ocimum canum</i>	<i>Ocimum canum</i>	<i>Ocimum canum</i>
Oribebe	<i>Wedelia kubitzi</i> DC.	—	—
Oripepe (Margaridinha)	<i>Spilanthes</i> spp.	<i>Tanacetum parthenium</i> (L.) Sch. Bip	—
Oriri (alfavaquinha-de-cobra)	<i>Peperomia pellucida</i> (L.) Kunth	—	—
Panacéia	<i>Solanum cernuum</i> Vell.	<i>Solanum cernuum</i> Vell.	—
Peregun	<i>Dracaena</i> spp.	<i>Dracaena</i> spp.	<i>Codiaeum variegatum</i>
Poejo	<i>Mentha pulegium</i> L.	<i>Mentha pulegium</i> L.	—
Rosmani (mirra)	<i>Tetradenia</i> spp.	<i>Tetradenia</i> spp.	<i>Tetradenia</i> spp.
Saião	<i>Kalanchoe gastonis-bonnieri</i>	<i>Kalanchoe gastonis-bonnieri</i>	<i>Kalanchoe gastonis-bonnieri</i>
Sangue-lavu (caninha de macaco)	<i>Costus spicatus</i> (Jaq) Sw.	<i>Costus spicatus</i> (Jaq) Sw.	<i>Costus spicatus</i> (Jaq) Sw.
São Gonçálinho	<i>Astronium</i> spp.	—	—
Tapete-de-Oxalá (Boldo)	<i>Plectranthus nummularius</i>	<i>Plectranthus nummularius</i>	<i>Plectranthus nummularius</i>

Fonte: Pesquisa direta (2009).

Quadro 9
Plantas do Bori encontradas nos terreiros, quilombos e quintais

Bori	TERREIRO	QUILOMBO	QUINTAL
Banana	<i>Musa spp.</i>	<i>Musa spp.</i>	<i>Musa spp.</i>
Capeba	<i>Pothomorphe umbellata</i> (L.) Miq.	<i>Pothomorphe umbellata</i> (L.) Miq.	<i>Pothomorphe umbellata</i> (L.) Miq.
Colônia	<i>Alpinia speciosa</i> (Will.) Schum	<i>Alpinia speciosa</i> (Will.) Schum	—
Erva-cidreira	<i>Cymbopogon schoenanthus</i> spren.	<i>Cymbopogon schoenanthus</i> spren.	<i>Cymbopogon schoenanthus</i> spren.
Hortelã	<i>Menta piperita</i> L.	<i>Menta piperita</i> L.	<i>Menta piperita</i> L.
Mamona	<i>Ricinus spp.</i>	<i>Ricinus spp.</i>	<i>Ricinus spp.</i>
Manjerição	<i>Ocimum canum</i>	<i>Ocimum canum</i>	<i>Ocimum canum</i>
Melissa	<i>Melissa officinalis</i>	<i>Melissa officinalis</i>	<i>Melissa officinalis</i>
Oribebe	<i>Wedelia kubitzi</i> DC.	—	—
Oripepe (Margaridinha)	<i>Spilanthes spp.</i>	<i>Tanacetum parthenium</i> (L.) Sch. Bip	<i>Tanacetum parthenium</i> (L.) Sch. Bip
Oripi (alfavaquinha de cobra)	<i>Peperomia pellucida</i> (L.) Kunth	—	<i>Peperomia pellucida</i> (L.) Kunth
Pitanga	<i>Eugenia uniflora</i> L.	<i>Eugenia uniflora</i> L.	<i>Eugenia uniflora</i> L.
Poejo	<i>Mentha pulegium</i> L.	<i>Mentha pulegium</i> L.	<i>Mentha pulegium</i> L.
Saião	<i>Kalanchoe gastonis-bonnieri</i>	<i>Kalanchoe gastonis-bonnieri</i>	<i>Kalanchoe gastonis-bonnieri</i>
Sangue-lavú (caninha-de-macaco)	<i>Costus spicatus</i> (Jaq) Sw.	<i>Costus spicatus</i> (Jaq) Sw.	<i>Costus spicatus</i> (Jaq) Sw.
Tapete-de-Oxalá (Boldero)	<i>Plectranthus nummularius</i>	<i>Plectranthus nummularius</i>	<i>Plectranthus nummularius</i>

Fonte: Pesquisa direta (2009).

Quadro 10
Plantas do Ebô encontradas nos terreiros, quilombos e quintais

Ebô	TERREIRO	QUILOMBO	QUINTAL
Banana	<i>Musa spp.</i>	<i>Musa spp.</i>	<i>Musa spp.</i>
Folha santa	<i>Siparuna guayanensis</i> Aubl.	—	—
Jaborandi	<i>Piper aduncun</i> L.	<i>Piper aduncun</i>	—
Mamona	<i>Ricinus spp.</i>	<i>Ricinus spp.</i>	<i>Ricinus spp.</i>
Peregun	<i>Dracaena spp.</i>	<i>Dracaena spp.</i>	<i>Codiaeum variegatum</i>

Fonte: Pesquisa direta (2009).

Apesar da presença ritualística, verificou-se que não há separação entre as plantas medicinais e plantas litúrgicas. Medicina, alimentação e lazer não se separam, comungam nesse espaço marginal ao poder da modernização e das tentativas de homogeneização judaico cristã. Trocam-se plantas-alimentos, plantas-remédios, plantas-estética, plantas segredos e feitiços.

A planta é essência viva de cada orixá. A essência, ela é do Orum, representa a essência pura, o fundamento primordial para o povo do santo, povo do candomblé. A maioria dessas plantas é remédio, nós temos mais plantas que curam do que plantas que matam. Seriam ervas daninhas? Temos menos ervas daninhas e mais plantas remédios. Pelo menos no mundo natural, nesta área, temos menos maldade, plantas que menos matam (Babalorixá Henrique de Oxalá, Betim, 2009).

Assim, a planta aparece contextualizada em uma cosmologia de sacralidade e de construção de valores, uma vez que, dentro da mitologia iorubana, o Orum é a energia criadora do mundo. Perguntados sobre o significado das folhas para os sacerdotes do candomblé, todos reconhecem a importância das plantas.

As plantas para nós do candomblé são importantes para a purificação do corpo, da alma, da aura. Para a busca do encontro com o orixá. Tem folha quente e folha fria. Horário positivo e horário negativo. Tem que respeitar os horários para colher. As folhas são tudo. Sem elas nada pode ser feito. Iniciação, tudo. Sem folhas não tem orixá (Mameto Loya Vulunã, Ribeirão das Neves, 2007).

Neste contexto especializado busca-se compreender as representações simbólicas da natureza, suas histórias, ritos e a contribuição desta religião de matriz africana para a etnobotânica brasileira. Existe uma temporalidade que aparece resguardada nos ciclos mágicos e não apenas nos ciclos biogeoquímicos. A planta demanda, assim, um conhecimento da mística da coleta para que a mesma dê o resultado de aproximação do corpo físico com o corpo espiritual ali denominado aura. Em todas as entrevistas há uma confirmação da forma singular de cultuar, de viver e de encarar a vida e a morte dentro da cosmovisão do candomblé:

Não existe fundamento sem ervas, sem eisabas⁹. As folhas têm que estar ligadas com o que você vai fazer. Depende da hora, tem que fazer preceito. Tem vários cuidados que deve ter para que a eisaba dê resultados positivos. Para que o egê, o sangue das folhas dê resultado. No candomblé as folhas são a nossa essência, sem ela nada seria possível. Por isto que você nota que em quintais tem plantas medicinais. Plantas que curam, plantas que fecham. Como um remédio. Se usar um remédio mal, pode morrer (Mameto Kitaloya, 2007)

A territorialização aparece nesse relato através dos diferentes usos e significações das plantas, que têm como eixo manter o poder mágico desses vegetais, no qual se insere o poder de cura.

⁹ Eisaba: plantas, termo utilizado pelos candomblés da nação angola para se referirem ao reino vegetal. No candomblé da nação Keto o termo é ewê ou folhas.

Para a compreensão da cura sacralizada no candomblé parece importante saber o que se denominou candomblé e porque o terreiro tornou-se o seu território de reprodução ritualística. Ali foram experimentadas várias plantas a partir de um sistema complexo e de geração em geração, ampliando o grupo de plantas ritualísticas e medicinais.

O sistema complexo de classificação dos vegetais aparece nos relatos dos moradores. Perguntados sobre os sistemas de classificação que usam para identificação das plantas, obtivemos as seguintes análises:

Para reconhecer uma planta usamos todos os sentidos: comer, ver, escutar o orixá, mostrar. Um passa para o outro, vai passando. O umbandista foi tratado com folhas e o candomblé é um ritual de folhas (Babalorixá, Ribeirão das Neves, 2007).

Quando eu era pequeno andava com as mulheres do Noroeste de Minas, em Joaquim Felício, via as senhoras benzendo, era menino, ficava curioso. Escutava quando elas conversavam. Aprendi muitos remédios com elas. No candomblé nunca preoquei enquanto estava na casa de meu pai-de-santo, porque tinha quem recolhia. Quando montei minha casa de candomblé tive a necessidade e corri para aprender (Babalorixá, Betim, 2008).

Pierre Verger (2000) observa que, apesar de todo o contexto desfavorável à reprodução de conhecimento dos rituais africanos na América, devido ao processo de escravização e da tentativa de homogeneização cultural, pelo judaísmo cristão, pelo regime lingüístico e religioso comum que era o catolicismo, os rituais africanos se mantiveram com dinamismo no território brasileiro. Entretanto, o preconceito frente às manifestações culturais de matriz africana permanece no Brasil até os dias de hoje.

Apesar do mito de democracia racial já ter sido derrubado pelo Movimento Negro Unificado atualmente, no Brasil nos anos de 1980, a perseguição aos seguidores de religiões de matriz africana continuava. Mesmo não sendo negro, o referencial de cultura africana na sociedade brasileira aciona processos de segregação social semelhantes aos de segregação racial. Como muitos pais-de-santo relatam em suas entrevistas, as pessoas ainda se envergonham de falar que vão ao candomblé ou à umbanda.

No candomblé ou se entra pela dor ou pelo amor. As pessoas vêm que não tem jeito. Ou vêm curar de paixão ou de doenças. Às vezes vêm depois de médico, depois de já ter sido desenganado. Mas alguns, para entrar, consultam, olham para trás para ver se não tem ninguém olhando (Ialorixá, São Joaquim de Bicas, 2006).

O candomblé é um sistema ritual que tem por base essencial o emprego de plantas — como já dito, denominadas ali “folhas”. Dentro da cosmovisão dos seguidores do candomblé, o denominado povo-do-santo, o princípio básico é que sem as plantas não há possibilidade de contatos com as divindades, os orixás.

A magia da cura e a construção de valores não se separam da botânica. Assim, nessa cosmovisão, a relação sociedade-natureza é integradora e interdependente. Ao retomarmos Sodré (1999), confirmamos o sentido de comunidade presente nos grupos sociais que se relacionam e cuidam das plantas nos terreiros.

A planta é a essência viva de cada orixá. A essência do orum representa a essência pura, o fundamento primordial para o povo-do-santo, do candomblé. A maioria dessas plantas é remédio, nós temos mais plantas que curam do que plantas que matam. Seriam as ervas daninhas? Temos menos ervas daninhas. Pelo menos no mundo natural nesta área temos menos maldade, plantas que menos matam (babalorixá, Henrique de Oxalá, Betim, 2008).

Essa análise contrapõe-se à visão antropocêntrica do malfeitor que os colonizadores tentaram associar a essas práticas religiosas. O candomblé reafirma-se como uma etnomedicina, onde grande parte de seus elementos ritualísticos buscam o desenvolvimento dos indivíduos na sua plenitude física e espiritual. Em vários momentos esse Babalorixá disse gostaria que repetíssemos que, para o povo-de-santo, “todas as plantas são sagradas”. Assim, todas as plantas para o candomblé assumem uma importância dentro da cosmogonia e dentro da fitoterapia e da organização social. Os signos, que são as plantas, aparecem como arquétipos, símbolos formadores da personalidade e favoráveis ao processo de aprendizagem, como explica o Babalorixá. “O sumo da folha, as folhas, são essências primordiais, assim como na igreja católica é primordial a cruz e o pão, para nós são folhas. Sem folhas não tem orixá” (Babalorixá Henrique de Oxalá, Betim, 2008).

Há, no sistema iorubano e banto, uma complementaridade entre o sistema de cura e o estágio de iniciação em que se encontra a pessoa a ser curada. Dependerá também dos orixás que ela possua, a escolha do tratamento e das plantas adequadas. Nessa expressão religiosa, não se separa alimentos de tratamento terapêutico. Assim, existem plantas que devem ser evitadas, segundo o orixá das pessoas. Nos candomblés de nação keto elas são chamadas *kizila* ou *wo*.

Nos candomblés as plantas são usadas *in natura*, sendo neste caso denominadas folhas, ou cozidas, no caso dos grãos, e são chamadas comidas de santo. Existem também as comidas secas, nas quais se utilizam folhas, frutos¹⁰ e grãos. Em outros rituais se utilizam o que se denomina comidas.

Nos banhos, as plantas não são utilizadas isoladamente e descontextualizada da função a ser exercida no ritual. Do ponto de vista da mitologia nagô-banto, cada divindade,

¹⁰ Frutos: termo da botânica que significa qualquer envoltório que protege semente. Não tem semelhança com o termo nutricional, fruta. Os frutos que comumente são usados no ritual são: quiabo, abóbora, jiló, coco.

orixá, tem suas 'folhas' específicas, o que significa dizer que o filho desse orixá se fortalecerá e se protegerá com o uso dos banhos correspondentes ao seu orixá.

Para entrar em determinados espaços do terreiro só é possível se anteriormente a pessoa tomar o banho para se limpar.

A função do banho é terapêutica e mística. O banho serve para proteção, mas também ajuda a gente a não ser atacado. Às vezes vem alguém querendo te atacar com palavras, se você toma o banho ela vem com menos força. O banho das folhas é essencial para iniciarmos no candomblé, para melhorar e aproximarmos mais do nosso orixá, principalmente o banho de abo (Babalorixá Henrique de Oxalá, Betim, 2009).

5.7. Comparações e diferenciações

Espaços de reprodução cultural e social, agora urbanizados, antes estavam recobertos pelo Cerrado e pela Mata Atlântica, e foram, ao longo tempo, dando espaço ao projeto do planejamento moderno. Projeto moderno de construção da cidade de Belo Horizonte que supôs a exclusão das formações vegetais e dos pobres, priorizou o concreto e as populações de maior poder aquisitivo. Cerrado, Mata Atlântica e pobres ficaram do lado de fora dos limites da Avenida Contorno de Belo Horizonte, como ficaram fora dos limites de tantas outras cidades modernas do Brasil.

O antropocentrismo do projeto moderno de cidade levou à diminuição do acesso aos recursos da natureza, principalmente para as populações de baixa renda que antes tinham acesso à natureza enquanto bem público, principalmente a água para irrigar as hortas e lenha para cozer os alimentos natureza. O relato de um morador de Belo Horizonte descreve a cidade e a relação sociedade-natureza dos anos de 1970 até os anos de 1980.

Chegava época de fruta a gente colhia o jatobá, chupava manga, tinha araçá, ingá... E não adoecia como agora, tomava chá, benzina e curava. Agora estamos cheios de coisa e sem a natureza. Tudo isto tem pouco tempo, aqui nos Buritis e Estrela Dalva. Há 10 anos, tinha uma lagoa que a gente banhava, era mais ou menos no final dos anos 80. Deixei este pedaço com as plantas porque eu gosto do verde. Podem até me chamar de atrasado, mas todo mundo vem buscar remédio e bate aqui em casa (Morador, bairro Havaí, Belo Horizonte, 2006).

Deste modo, em contraponto ao projeto cartesiano da ciência e seu desejo de hegemonia, os pobres na cidade sobreviveram sobrando-lhes o quintal, como o *território usado*, definido por Milton Santos. Entretanto, o avanço da mercantilização dos recursos naturais na cidade e nas zonas rurais, com a concentração de terras e a mercantilização do

solo urbano, dificultam a reprodução cultural e física da população de baixa renda. Algumas falas dos entrevistados refletem essa situação:

Antes nós pegávamos água no rio, ou de cisterna, não gastava para molhar a horta. Agora tá difícil, tem que pagar água, comprar semente (Entrevistado, bairro Havaí, Belo Horizonte, 2006).

Os terreiros estão com dificuldades, os terrenos são pequenos. O ideal era ter um sítio, uma área verde para plantarmos as folhas que precisamos, um parque. Como não temos, vamos nos virando de alguma forma. Quando não tenho, vou à casa de Norma, ou na casa de Henrique. Eu sempre planejo para não ter que correr em cima da hora. Mas se tiver que ser em cima da hora a gente vai ao Mercado Central comprar (Ialorixá, Ribeirão das Neves, 2007).

A terra é pouca. Nós somos 16 famílias e estamos tentando arrendar uma área de dois hectares para plantar. A Emater falou que só dá para fazer horta comunitária, porque para roça é pouco. Aqui as mulheres trabalham nas hortas dos fazendeiros que vendem para o CEASA, mas a terra nossa aqui é pouca (Quilombola, comunidade quilombola do Sapé, 2007).

Essa dificuldade de acesso aos meios de produção, tanto à terra como à água, levou a mudanças na configuração dos plantios. Muitos relatam que antes tinham horta e colhiam. Porém, quando começaram a introduzir as plantas, cujas sementes eram compradas, e, portanto, híbridas¹¹, a horta foi ficando mais onerosa e eles foram deixando de plantar. Isso ocorreu em quase todas as áreas estudadas. No caso do terreiro de candomblé a falta de acesso aos recursos naturais necessários para o desenvolvimento dos rituais e a falta de terreno levou um número importante de casas a não ter área de plantio, ou seja, roças.

Nas comunidades quilombolas, duas limitações remetem a mudanças nas formas de plantio. A terra foi ficando escassa e a migração da juventude para as cidades levou a uma redução da mão-de-obra para o trabalho da agricultura familiar. As áreas de plantio são os quintais cuidados principalmente pelas mulheres. No caso da comunidade quilombola de Marinhos, a água não é um fator limitante, pois, por ser uma comunidade com uma história de organização social, ali existem cinco associações e os moradores têm a outorga da gestão da água.

Nas territorialidades estudadas, aparecem também outros sentidos de estética, que não o da monocultura de uma só espécie de plantas. A diversidade biológica revela uma experimentação constante de plantas, que se manifestam nos plantios, nos arranjos mistos de plantas e na sazonalidade das áreas.

¹¹ Híbridos: seres vivos que são resultantes de cruzamento de variedades de espécies – subespécie – e que não são férteis. As sementes resultantes da engenharia genética, a partir desses cruzamentos, quando germinam, produzem, na segunda geração, seres vivos defeituosos ou não dão descendentes.

Temos o exemplo de uma moradora, vivendo em um barracão, e por não possuir área de plantio, passou a ocupar a espaço da calçada para plantar. Ali, ela cultiva plantas ornamentais, alimentares, medicinais e místicas.

Em alguns momentos, a leitura das territorialidades, dos diálogos de saberes e mesmo da justiça socioambiental aproximou os saberes dos moradores dos quintais urbanos aos dos quilombos e aos do candomblé. Os estudos apontaram que em todas as territorialidades o processo de aprendizagem se dá pelos ritos geracionais, ou seja, pelos pais. Para Claval (1999), a cultura é entendida como o conjunto de valores passado de geração em geração por um determinado grupo de indivíduos, e nela são incorporados os comportamentos, conhecimentos e técnicas, além de carregarem as transformações sociais, econômicas e culturais desses grupos.

No caso dos terreiros de candomblé, verificou-se que a aprendizagem se deu, inicialmente, com a convivência com as benzedeiras e com os terreiros de umbanda. Muitos relatam que há 50 anos não se verificava a presença de terreiros de candomblé em Belo Horizonte ou em Minas Gerais: a maioria era terreiro de umbanda.

O espírito vem, passa o banho, vai passando. Aprende os remédios os quais passam aquilo que a espiritualidade vai passando, vai aprendendo. Às vezes, o médium não sabe, mas o espírito passa e ele vai aprendendo. Desde a matriz africana usada pelos preto-velhos, caboclos e exus, todos trabalham com folhas (Kitaloya, Belo Horizonte, 2007)

O emprego de plantas, segundo relatam os sacerdotes do candomblé, era intenso e as entidades, ou seja, os espíritos, também ensinam o emprego das plantas, principalmente os denominados preto-velhos e caboclos. Para Claval (1999), a cultura não é um conjunto fechado e imutável de técnicas e comportamentos, mas, sim, um conjunto de relações, mesmo que conflitantes, que se transforma em uma fonte de enriquecimento mútuo entre os povos.

Aprendi com a avó. Minha avó foi escrava, benzia, fazia garrafada, raizada, tinha na família. Uso coisas do santo e coisa anterior. Planta para impotência sexual, anemia, ungüento. Tinha a coisa do rezador. Minha avó falava “você tá com acompanhamento”. Quando fraturava o braço, ela usava a planta breu e podia tirar radiografia (Ialorixá, São Joaquim de Bicas, 2006).

Dessa forma houve uma ampliação dos usos das plantas nos terreiros de candomblé através da aprendizagem a partir do referencial dos terreiros da umbanda. É interessante ressaltar que em muitos terreiros de candomblé, em alguns dias, ainda se “toca para a umbanda”, o que quer dizer que, nesses dias, se trabalham no candomblé com as entidades (espíritos) comuns nos terreiros de umbanda, como é o caso dos caboclos, preto-velhos,

boiadeiros, quiumbas (pomba-gira, tranca-rua). Normalmente, essas entidades também receitam tratamentos através das plantas. Os tratamentos mais comuns são os banhos e defumações.

Com a chegada do candomblé, há uma ampliação de usos e de espécies de plantas, já que essa religião tem por princípio elementar a planta como algo sagrado. “Aprendi com a ancestralidade. Minha mãe era rezadeira. Saíamos para o mato em Montes Claros para pegar raízes. Vivia com aquilo; está dentro da minha raiz (Tata de Inquisi, Ribeirão das Neves, 2007).

A maioria dos sacerdotes afirma que seu conhecimento sobre as plantas veio da ancestralidade, que foi repassado por seus familiares, na maioria das vezes pela mãe ou por outros idosos, principalmente as benzedadeiras ou rezadeiras, como são denominadas no norte de Minas Gerais. Comprova-se, assim, a análise de Claval (1999), segundo a qual as etnias dialogam e dialogaram entre si. Mesmo as civilizações mais fechadas, por seus dinamismos internos, compartilham códigos de comunicação. Existe um estoque de técnicas de produção e procedimentos de regulação social que asseguram a sobrevivência e a reprodução dos grupos. Pode-se perceber isso em comunidades tradicionais que mantêm vínculo com a terra, as plantas e os animais, como os terreiros de candomblé e as comunidades quilombolas. Nos quilombos essa ancestralidade aparece no processo de aprendizagem das plantas e dos rituais a elas associados.

Aprendi a conhecer plantas com minha mãe. Ela benzia, e eu sempre morei na roça. Nasci em outro quilombo e depois vim para aqui. Conhecer a planta a gente conhece porque moramos na roça, agora curar com as plantas, rezar, vem dos antigos. Vem dos escravos. Eles, quando vieram, já sabiam e depois foi um aprendendo com outro, um vê que deu certo e fala para o outro. A minha mãe falava: nem toda planta serve pra todo mundo (Quilombola, comunidade quilombola de Marinhos, 2009).

Esse relato sugere que, além da aprendizagem pela transmissão, sempre ocorreu experimentação, ou seja, o rito de aprendizagem possibilita dinamismo e, portanto, mudanças.

Tem gente que não pode nem passar perto de aroeira, tem outros que usam até para remédio. Essas perebas que saem na pele cozinham aroeira. Era muito conhecimento que os escravos africanos tinham. Hoje o pessoal acha que cura tudo na farmácia, mas não cura não. Eu tenho fé com minhas plantas (Quilombola, comunidade Quilombola do Sapé, Brumadinho, 2008).

Outro fator importante é o reconhecimento da diversidade das reações e de preparos dentro do sistema de cura. Esse saber cuidadoso e aprofundado é fruto da produção de um saber específico. Com base em Amorozo (1996), confirma-se que as benzedadeiras,

Babalorixás e lalorixás do candomblé possuem um tipo de saber específico que é dado a elas por diversos motivos, seja por dom, nascimento, ou até mesmo divino.

Ao lado deste tipo de saber generalizado, em que cada um se desenvolve de acordo com suas qualidades pessoais, encontramos aquele restrito a certos indivíduos, escolhidos por alguma razão (nascimento, dom, “chamado” divino) para serem depositários deste saber especializado, que é acionado em condições especiais, assim pajés, benzedores e parteiras têm um papel social em situações que não são as do dia-a-dia (AMOROZO, 1996, p. 56).

Em várias entrevistas aparecem relatos de plantas tóxicas ou de restrições que devem ser consideradas na sua utilização, tais como:

Quem tem problema nos rins não deve usar o capim cidreira durante muito tempo, melhor usar a cidreira de folha, que o povo chama de melissa; a alfavaca é boa para depressão, mas tem que tomar de dia pela manhã, porque se tomar a noite não dorme; a buchinha serve para sinusite, faz o rapé, mas tem que ser pouca senão começa a sangrar o nariz e não pára, dá hemorragia; a raiz da salsinha serve para fazer garrafada para limpar útero, mas tem que saber fazer; mulher grávida não pode nem passar perto; nós do santo não podemos comer abacaxi, dá doença e pode até atrasar o dinheiro. Agora, se for tomar para tratamento “pede agô” (licença) ao santo, e pode tomar; a carqueja é boa para emagrecer, mas tem que comer bastante para tomar, senão perde tudo, a pessoa adocece, dá anemia (Babalorixá Henrique de Oxalá, Betim, 2008).

Segundo Amorozo (1996), no Brasil, se configura uma forma de apropriação do saber a partir das representações simbólicas, míticas e através das plantas. Percebe-se que o conhecimento passado de geração em geração é perpetuado até os dias atuais através das benzedadeiras e também por comunidades tradicionais.

“A benzeção é uma linguagem oro-gestual com a qual algumas pessoas — detentoras de poder especial — controlam as forças que contrariam a vida harmoniosa do homem” (GOMES; PEREIRA, 1989, p. 22). Dessa forma, o autor relata que as plantas passam a ter um papel importante dentro desse processo, pois é a partir delas que se realiza a benzeção, garantindo o funcionamento da normalidade desejada e interrompendo o mal.

5.8. Os significados

As significações permeiam todas as entrevistas: as plantas significando relações importantes na vida de seus moradores. Em algumas falas aparece sua funcionalidade alimentar e medicinal, mas também remetem à magia.

Quando ganho uma planta é o dia mais feliz da minha vida. É como se eu tivesse feito uma viagem. Eu ando no meio delas falo com elas. Fico feliz quando alguém me pede um remédio que cura. As verduras, iguais à couve, taioba e cebolinha, eu vendo. Mas os remédios eu não vendo não, eu dou, porque quem cura é Deus. Plantar é um dom que Deus me deu (Moradora, bairro Havaí, Belo Horizonte, 2008).

Essa fala sugere a idéia de outro paradigma. Essa entrevistada tem 68 anos e vive de uma aposentadoria de um salário mínimo em uma casa de 40 m² com um quintal de 60 m². Mais uma vez, o plantio e o convívio com as plantas têm um sentido terapêutico e mágico.

Os sujeitos sociais convivem com esses espaços de plantas e vão se modificando com ele. A cada período os quintais estão ocupados com plantas diferentes e com novas significações. Cabe lembrar que o espaço em si pode ser primordialmente dado, mas a organização e o sentido do espaço são produtos da translação, da transformação e da experiência social. Assim, o terreiro e o quintal, espaços que parecem delimitados entre muros e cercas, transcendem-se, tornam-se fronteira. Lugar do encontro e da troca de saberes, pois cada sujeito ali presente traz uma experiência vivida e produzida em sociedade, sua experiência social, seu carinho, seu desejo de aprender, seu saber cotidiano.

Outro aspecto comum das significações remete à afetividade para com as plantas e depois à crença e à obtenção da cura. Os relatos dos entrevistados dos quintais da metrópole de Belo Horizonte permitem concluir que, mesmo diante do conhecimento produzido pela modernidade, sob a lógica da razão e da objetividade do método, há a emergência e a articulação de outros saberes subjetivos sobre a terra, como exemplo os saberes etnobotânicos e agroecológicos. Saberes associados, articulados e inscritos em outras matrizes do conhecimento, nas quais a subjetividade não se coloca oposta ou subalterna à objetividade.

A alimentação compreendida no universo da cultura, na qual o olhar mítico (exemplo do cultivo de plantas em hortas domésticas para cuidados do corpo físico e espiritual) e o sentimento de pertencimento a um território — territorialidades — dialogam em um mesmo espaço, como nos mostram os exemplos dos quilombos e quintais no Brasil. Um olhar sócio

espacial, transdisciplinar, como destaca Hissa (2002), como olhar teórico crítico buscando entender a espacialidade em múltiplos movimentos das coisas e dos seres, da história e dos tempos.

Ao observar as plantas e sua distribuição nas roças de terreiros de candomblé e umbanda, nas roças das comunidades quilombolas ou nos quintais urbanos, nos aproximamos do que Claval (1999) chama de paisagens culturais. Nessas paisagens está representada e valorizada a idéia de culturas viajantes, africanas, principalmente através das simbologias associadas às plantas: plantas no universo da cultura ou das culturas dos que vieram da área rural, dos que vieram da África, dos que vieram da religião, e que re-significam o vegetal para a simbologia da cura, da fé ou da arte.

A etnobotânica dos quintais, roças e terreiros são analisados, em determinados momentos, nos ritos e mitos que ora são re-significados como litúrgicos, ora são terapêuticos, alimentares, estéticos. A etnobotânica assume, assim, um significado de territorialidade, pois dá sentido e fortalece o sentimento de pertencimento, construído pelo acúmulo de saber produzido pela relação estabelecida entre os sujeitos e as plantas. Esse saber, entretanto, não elimina a injustiça socioambiental a qual estão submetidos os pobres e negros das cidades modernas do Brasil. Nas cidades planejadas não cabem os pobres, não cabem as plantas e não cabem os mitos e ritos dos pobres descendentes de indígenas e africanos, em sua maioria.

A baixa efetividade de uma política pública fundiária e urbana excludente, enquanto transformadora das relações de poder na cidade, coloca em risco o direito a uma moradia de qualidade, aqui compreendida como moradia segura, sem riscos ambientais. Uma entrevistada nos conta que, cinco anos antes, o barranco em frente à sua casa havia caído. Depois seu marido o comprou. A área, no momento da entrevista, seis anos após o deslizamento, estava estabilizada, pois havia sido totalmente replantada, pela moradora, com plantios mistos.

Quando eu vim para cá, a gente morava em baixo (na parte de baixo do barranco). Só tinha acesso pela escada. Aqui era mato só. Na chuva caiu tudo. Tinha uma casinha velha que caiu a metade. A defesa civil nos mandou sair e meu marido comprou aqui. Comprou do dono. Desmanchou e fez a garagem, mas a gente vai construir aqui, viu? Porque se a avenida passar eu fico sem lugar para morar. Vai fazer uma avenida aqui, onde é o córrego. Então eles devem tirar um pedaço da minha casa. E eu vou construir aqui em cima. É aqui em cima, um pedaço do quintal. Por isso que estou passando as plantas que eu mais gosto para lá, para o outro canto. Vocês viram os figos? (Moradora do bairro Havaí, Belo Horizonte, 2006).

O marido da entrevistada também observa que a valorização dos quintais a partir dos projetos de resgate da etnobotânica foi de grande importância para a saúde e auto-estima de sua mulher. Acrescenta que pensou em construir, mas, quando vê a alegria de sua

mulher, não quer privá-la disto. Entretanto, frente à abertura de uma avenida sanitária, os entrevistados não terão outra opção de moradia que não seja a edificação na área onde estão as plantas do quintal.

Alguns quintais são palco de experimentação, refletindo o encontro de matrizes culturais diversas, entre elas a africanas e a indígena. Assim, é possível encontrar moradores que revegetam áreas que, para o poder público e para a ciência cartesiana, são áreas de risco, e, para os moradores, são apenas espaços de referência identitária.

“Eu planto, coloco esterco. É a mesma coisa de fazer uma viagem. A alegria é a mesma! É muito divertido mexer com as plantas. Para mim, é como se fosse fazer um passeio” (Moradora A, bairro Havaí, Belo Horizonte, 2006). Os significados que essa moradora atribui para a área de talude são bastante diversos, tendo relação intrínseca com solo, plantas e subjetividade.

Toda sociedade humana acumula um acervo de informações sobre o ambiente que a rodeia, possibilitando sua interação com ele para que possa prover sua necessidade de sobrevivência. A listagem das 20 plantas mais frequentes identificadas nos quintais encontra-se no quadro 11, com descrição de seu uso, a parte da planta utilizada em seu preparo, refletindo o patrimônio ecológico e cultural que sobrevive nos espaços urbanos, mesmo que marginalizados.

5.9. Os mitos: almas, orixás e inkisis

Os mitos se inserem em um conjunto de representações da relação natureza-homem. A prática do candomblé requer contato direto com a água, a terra, e a floresta e é respeitando o “tempo” da natureza que os praticantes do candomblé estruturam seu território. Esses indivíduos estabeleceram uma concepção de mundo na qual a natureza e a sociedade são idealizadas a partir de princípios como identidade e semelhança, sendo, assim, difícil estabelecer limites entre o social e o natural e entre o ser e o mundo. Da mitologia ioruba e banto, temos os ritos dos negro-africanos: orixás, inkisis, almas, eguns. Entretanto, outros mitos estão presentes na cultura brasileira, como os associados às almas, à influência da lua, às correntezas dos rios, à quaresma, às chuvas fora das estações.

Esses mesmos mitos também aparecem nos relatos dos moradores de quintais e de comunidades quilombolas: “eu venho, molho e converso com as minhas plantas”; “uma casa com plantas tem outro brilho, outra energia”; “se o ambiente está carregado, pega na planta

e não na gente” são alguns dos falares que revelam a ausência de limites entre o ser e o mundo, o cosmo.

Essa forma de cosmogonia em quintais e quilombos também remete a uma organização mitológica, que não se dá pelos orixás, mas pelo culto das almas. Uma mitologia que aparece associada a alguns elementos cristãos e outros banto, como o “culto aos eguns” (espíritos). O culto das almas, ou pedir ajuda às almas, é comumente relatado pelas moradoras entrevistadas na área urbana e quilombola. Uma moradora do bairro Havaí relata que, para evitar que suas plantas cultivadas na calçada não sejam depredadas, ela pede ajuda à alma de sua mãe: “Minha mãe gostava muito de rosas, então eu ofereci essa roseira para ela e pedi para a alma de minha mãe já falecida que cuidasse do meu jardim. Posso sair para qualquer lugar e ninguém põe a mão nele” (Moradora H, bairro Havaí, 2009). A foto a seguir mostra essa área.



Área de plantio na calçada, feito por moradora. Bairro Havaí - Belo Horizonte, MG

Quadro 11

Listagem das 20 plantas de maior frequência em quintais com os usos, parte utilizada e formas de preparo (2009).

Nome Comum (Nome científico)	USO	PARTE UTILIZADA	PREPARO
Rosa (<i>Rosa X grandiflora Hort.</i>)	antibiótico, ouvido, verminoses, DST		

Quebra pedra (<i>Phyllanthus urinaria</i> L.)	diurético, depurativo, verminoses, ritualístico/litúrgico	Toda	Chá, infusão, emplasto, banho
Arruda (<i>Ruta graveolens</i> L.)	Antigripal, calmante, antidepressivo, estomago, respiratórios, depurativo, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha	Banho, reza e benzeção
Orquídea (<i>Arundina</i> spp.)	Ornamental, ritualístico/litúrgico	Toda	Outros preparos
Alfavaca (<i>Ocimum basilicum</i> L.)	Antigripal, antidepressivo, depurativo, digestivo, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Antúrio (<i>Anthurium andraenum</i>)	Ornamental, ritualístico/litúrgico	Toda	
Mamão (<i>Caryca papaya</i>)	Estomago depurativo, digestivo, anemia, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Caule, folha, fruto, semente	Outros preparos
Limão (<i>Citrus aurantifolia</i>)	Antigripal, calmante, depurativo, digestivo, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, flor, fruto	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Erva-doce (<i>Foeniculum vulgare</i> Mill.)	Antigripal, dor de cabeça, calmante, estômago, respiratórios, depurativo, digestivo, uterinos, verminoses, DST, alimentação, tratamentos ritualístico/litúrgico	Caule, folha, flor, fruto, semente	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção
Algodão (<i>Gossypium barbadense</i>)	Antigripal, dor de cabeça, cicatrizante, respiratórios, antibiótico, garganta, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ornamental, ritualístico/litúrgico	Folha, fruto, semente	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Hortências (<i>Hydrangea macrophylla</i> (Thunb.))	Ornamental, ritualístico/litúrgico	Flor	
Tomate (<i>Lycopersicon esculentum</i> (L) H Karst)	Antigripal, estomago depurativo, digestivo, garganta, alimentação, ritualístico/litúrgico	Fruto	Outros preparos
Samambaia balarina (<i>Nephrolepis</i> spp.)	Ornamental		
Goiaba (<i>Psidium guayaba</i> L.)	Antigripal, antidepressivo, cicatrizante, estomago, respiratórios, depurativo, anemia, garganta, tratamentos uterinos, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Caule, folha, fruto	Chá, infusão, emplasto, xarope, banho, reza e benzeção
Jequeri (<i>Sapindus saponaria</i> L.)	Cicatrizante, ornamental, ritualístico/litúrgico	Fruto	Emplasto
Babosa (<i>Aloe humilis</i>)	Cicatrizante, fígado, estômago, ritualístico/litúrgico	Folha	Emplasto, banho
Cidra (<i>Citrus</i> spp.)	Antigripal, calmante, depurativo, digestivo, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, flor, fruto	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Capim Cidreira (<i>Cymbopogon schoenanthus</i> spren.)	Antigripal, dor de cabeça, calmante, respiratórios, tratamentos uterinos, verminoses, DST, alimentação, ritualístico/litúrgico	Raiz, caule, folha	Chá, infusão, xarope, banho, reza e benzeção, outros preparos
Figo (<i>Ficus carica</i>)	Antidepressivo, cicatrizante, digestivo, verminoses, alimentação, ritualístico/litúrgico	Folha, fruto	Chá, emplasto, reza e benzeção
Quiabo (<i>Hibiscus esculentus</i> L.)	Diurético, cicatrizante, estomago, depurativo, anemia, verminoses, outros usos medicinais, alimentação, ritualístico/litúrgico	Fruto	Reza e benzeção, outros preparos

Fonte: Pesquisa direta (2009).

Segundo Gonçalves (1998), toda cultura cria, inventa, institui uma determinada idéia do que seja natureza. Assim, quando analisamos o quadro acima verificamos que os quintais são compostos de plantios mistos nos quais cabem plantas de diversas espécies, semelhante ao que ocorre em ecossistemas naturais. Em termos de composição, há um grande aporte de ervas medicinais e ritualísticas, seguido de plantas ornamentais e alimentares, o que já havíamos confirmado nas áreas quilombolas e nos terreiros de candomblé. Há uma similaridade de plantas, quando comparamos com os quilombos e terreiros, mas ampliam-se alguns usos. A alfavaca, por exemplo, inicialmente usada como antigripal, nos quintais do bairro Havaí, é também utilizada como antidepressivo e para o preparo de bebidas alcoólicas, como quentão e cravinho. O quiabo, que possui importância alimentar, aqui também é usado como cicatrizante e, muitas vezes, como cosmético para cabelo — uso que se repete nos terreiros de candomblé. Como era esperado, há uma presença maior das plantas ornamentais nos quintais das cidades se comparado às outras territorialidades. Como o imaginário modernista que separa as áreas de quintais das áreas de jardim teve mais estímulos nas áreas urbanas, esperava-se que os quintais estivessem ocupados majoritariamente por plantas ornamentais. Há uma presença importante delas nos quintais pesquisados em Belo Horizonte — 18% do total, de acordo com o que é visto no Gráfico 3 apresentado anteriormente. Entretanto, essa mesma proporção aparece nos quilombos, onde 18% das plantas são reconhecidas como ornamentais. Nos terreiros, esses valores são um pouco menor, mas a proporção não muda muito: 15% de espécies ornamentais.

5.10. A (des)territorialização e a re-territorialização

Aterros sanitários, ampliação de avenidas e estradas, projetos de hidroelétricas, mineração comumente se assentam nas áreas dos sujeitos sociais historicamente excluídos por raça e classe. Os sujeitos que foram “coisificados” ao longo da história, dentro da gestão ambiental, são tratados como objetos e retirados dos locais que ocuparam há anos, substituídos pela modernização, pelo progresso. Esse é o caso de diversos entrevistados que descrevem que, por diferentes razões, se viram forçados a saírem de suas terras e moradias. O antagônico disto é que os saberes dos pobres são os que permitiram que a biodiversidade não desaparecesse das cidades e do planeta.

Mitos assentados em bases neomalthusianas tendem a culpar os pobres pela própria pobreza, pela destruição ambiental, encobrem, na verdade, os grandes impactos produzidos pelos países ricos e pelas elites consumistas do Terceiro Mundo, como afirmamos anteriormente. Erlich citara que as crianças negras das favelas do Brasil se alimentam de 1/13 (um treze avos) do que se oferece de alimentos e proteínas aos cachorros e gatos dos Estados Unidos da América e das elites do Terceiro Mundo. Políticas demográficas que nos anos de 1980 resultaram na drástica queda da natalidade dos negros no Brasil, esterilizando sete milhões de mulheres em menos de dez anos (GOMES, 1995), fez com que hoje o País estivesse com taxa de natalidade no nível de reposição, com índices abaixo de 1,5%, e os negros ficassem antagonicamente mais pobres. Grande parte dessa política, feita a partir do imaginário racista, já que do ponto de vista ecológico a matriz cultural negro-africana se mostrou mais ecológica do que a matriz ocidental de base européia e agora anglo-saxônica. Longe de fazer uma apologia pró-natalista, o que parece estar em jogo é o poder simbólico do capital e das elites eurodescendentes de construir imagens distantes da realidade.

As mulheres têm capacidade de planejar a sua gestação. Diversos medicamentos comerciais são sintetizados a partir de plantas que já eram utilizadas pelas mulheres para o controle da natalidade: a arruda, a salsinha e a quina compõem esse conjunto de plantas com função contraceptiva.

São saberes como esses — da cultura e magia das plantas presentes nos terreiros, nos quilombos e quintais de vilas favelas — que possibilitam que o Brasil ainda esteja no marco de um dos países com maior biodiversidade do mundo. Negros e afrodescendentes deram mostra, na diáspora, de que o paradigma negro-africano pode conservar a biodiversidade, em pautas de igualdade, construída através de diálogos da diversidade cultural-diversidade biológica. Ensinaaram a usá-la dentro da capacidade de auto-organização dos sistemas, com limites e com sobrevivência digna.

Além disso, um fato aqui se confirma: as rotas da etnobotânica no Atlântico Negro construíram, na diáspora, um patrimônio ecológico e cultural importante, em termos de medicina, de agroecologia e de valores civilizatórios. Novos sentidos de humanidade foram construídos, juntamente com uma relação integradora sociedade-natureza. Essa edificação foi possível porque teve como princípio o fundamento dos saberes etnobotânicos: não promover a separação entre a arte, a ciência e a magia.

Nas áreas urbanas, a etnobotânica nos espaços dos pobres é uma mostra da possibilidade de resgatar o sentido da cidade: lugar de encontro. De diálogos de saberes dos humanos com as plantas, a fauna e a cultura. Os terreiros ensinam entrar na cosmogonia das plantas e ensinam, ao cientista, a humildade como elemento de retorno ao pensamento de interdependência com a natureza que o cartesianismo perdeu.

Retomamos a análise da diáspora para além da compreensão do *self*, como descrevemos anteriormente a partir de Gilroy (2001): reconhecemos que existe uma *diáspora africana das plantas*. Essa *cultura negra dos vegetais* não é apenas resultado da dispersão, exclusão e resistência ao capitalismo e ao eurocentrismo. Nasceu antes e sobrevive para além dos limites da racionalidade científica. Em alguns momentos, sobrevive, também, lado a lado com a modernidade: os entrevistados desta pesquisa, por exemplo, têm acesso à mídia, ao conhecimento científico e aos produtos da modernidade. Alguns Babalorixás e moradores de quintais estão inseridos em movimentos sociais e mostram em seus relatos que querem ser ouvidos pela ciência e almejam ter seu direito de ir e vir garantido. Lutam junto com os movimentos sociais negros, principalmente o Movimento Negro Unificado, para a construção de uma sociedade igualitária e pelo direito à manifestação da religiosidade de matriz africana. Buscam um projeto político a partir do povo negro-africano e para toda a sociedade. Afirmava o Babalorixá Henrique de Oxalá:

Não somos detentores de nada. Estamos aqui para aprender. Também não somos donos da natureza, ela estava antes de nós. Antes, as mães-de-santo não ensinavam sobre as plantas. Agora, entendemos que era por temor a perseguição da igreja. Agora, precisamos resgatar. Precisamos de cursos para jovens e até estudar sobre mais plantas do nosso Cerrado, que a gente conhece pouco. Acredito em alguns cientistas, mas eles têm que ouvir, não podem entrar mandando. No candomblé tem que ter calma. É o tempo do axé. Curar tudo rápido tomando remédio de farmácia é tomar um monte de planta de uma só vez. É claro que faz mal (Babalorixá Henrique de Oxalá, 2008).

Assim, nessa fala, se inserem as temporalidades da cura e da própria vida. O tempo cartesiano do relógio não respeitou esse tempo da energia vital, que é o axé. O tempo do corpo, o tempo das plantas, o tempo das estações fazem parte do tempo da cura. Para uma mãe-de-santo, quando o tratamento não é fragmentado, mas integra corpo físico e espiritual, a cura pode ser rápida:

O remédio da farmácia cura, mas, na nossa mão, na mão dos espíritos, ele é mais rápido. Trata tudo junto, o axé das plantas é mais forte. Banham, tomam chá, dá o ebó, descarrega. O candomblé mexe com muitas coisas ao mesmo tempo. Mesmo que os médicos não aceitem. Mas tem médico mudando porque estão vendo que muitas doenças eles não curam. Outro dia um falou para dar guaco ao meu filho. Não pode falar que todos os dedos das mãos não são iguais (Mameto Iyavulunã, SãoJoaquim de Bicas, 2008).

Esse relato sintetiza a complexidade e o pluralismo da cultura negro-africana na diáspora. Nele se inscreve um novo projeto de humanidade, em que estão juntas as formas de agenciamento micro-político exercitado nas culturas. Reconhece-se, nesse discurso, a diversidade, inclusive no processo de opressão — “alguns estão mudando”. Reconhece-se

no outro a potencialidade para além da leitura binária opressor e oprimido, mas também não há uma alienação — a opressão existe: “os médicos não aceitam”. Aceita-se a evidência da opressão epistemológica: o saber da medicina não acredita no saber negro-africano. Evidencia-se a fragilidade de um saber que se coloca universal, sendo incompleto por natureza: “estão vendo que muitas doenças eles não curam”.

Assim, o transatlântico se move em rotas, em movimentos de resistência e de transformação. O acervo ecológico de banto, nagô para as Minas Gerais parecia oculto no fundo do barco do racismo, do racionalismo científico, do etnocentrismo. Os saberes aparentemente (de)territorializados tomaram o leme e atracaram com as plantas — se territorializaram. Os bantos aportaram o mundo da agricultura que imita ciclos da natureza: a agroecologia. Os nagô aportaram uma medicina de 6.000 anos a.C., inserida em uma visão de todo e não de partes separadas. Para eles, o corpo tem suas razões, seus ciclos, e necessita de uma etnomedicina, uma medicina holística, a medicina do corpo, das almas e do cosmo.

Poderíamos limitar a análise da cultura das plantas, da etnobotânica, apenas às teorias de resistência, mas, polemicamente, como Gilroy (2001), preferimos lê-las enquanto condição de diálogo, de fronteira, encontro de saberes que buscam um ecos libertário — a ecologia de saberes, a partir das culturas do Atlântico Negro, bantos, nagô e afrodescendentes. Adotamos a leitura da cultura nagô e banto, política e filosoficamente, nos momentos em que ela incorporou e manifestou críticas ao mundo tal como é e não como um mero *self* de resistência e primitivismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:
um discurso negro-africano para a ciência

Aqui temos um grande momento, que sintetiza a beleza do ato de refletir, pesquisar e educar. Todo pesquisador, segundo Paulo Freire, é um educador. Pesquisar é se educar. A pesquisa da etnobotânica é uma busca e um aprender interminável. Uma bela canção em que o prazer de aprender sobre as plantas se mistura com o ritmo de ensinar, construindo acordes e melodias, que são os ecossistemas. Sistemas vivos, organizados pelos fluxos e re-fluxos, diálogos que dão novos sentidos à realidade e à compreensão da vida, da biodiversidade e da diversidade cultural.

Convivemos em um espaço, composto de territórios de significações de plantas, com as territorialidades negro-africanas, e fomos modificando-nos com ele. Cabe lembrar Edward Soja que afirma que o espaço em si pode ser primordialmente dado, mas a organização e o sentido do espaço “são produtos da translação, da transformação e da experiência social”. Assim, os terreiros, os quilombos e os quintais dos pobres, espaços que parecem delimitados por paredes, muros e cercas, transcendem-se, tornam-se fronteira. Lugar do encontro, da troca de saberes, pois cada sujeito ali presente traz uma experiência vivida na ancestralidade e produzida em sociedade; sua experiência social, seu carinho, seu desejo de aprender, e, na sua bagagem, seu saber cotidiano. Os negros trazem também a marca da exclusão de classe e de etnia, dos saberes ecológicos desvalorizados, da injustiça socioambiental.

Em sociedades desiguais, como a nossa do Brasil, a leitura crítica da etnobotânica do transatlântico negro-africano possibilita a leitura da sociedade em contextos emancipatórios. Esse modo de interpretar a cultura negra colabora para a construção de novas formas de produção do conhecimento, que tenham como elemento propulsor a ética e a justiça social e ambiental.

Inúmeros pensadores refletem sobre o papel da ciência e da produção do conhecimento. Assim, não basta reconhecer a necessidade da educação: é preciso entender qual o seu compromisso social. Esta reflexão se faz pela constatação de que a educação tanto tem servido para promover a paz como para produzir guerras. Infelizmente, a produção de mísseis e tanques de guerra requer estudos matemáticos e estatísticos sofisticados. A produção da segregação étnica, do racismo brasileiro, da xenofobia religiosa, não se fez sem as teorias científicas eugenistas, segregacionistas, produzidas por pensadores da ciência moderna e pelo poder do clero.

A ciência moderna tem em seu legado o desejo de servir a humanidade, mas carrega a contradição histórica de ter colocado o saber a serviço de elites que dela se arvoravam como patrocinadores de domínios e injustiças: reis e Estados nacionais. Sabe-se que a idéia de que a ciência avança em tempos de guerra não pode ser tomada como

algo verídico. É preciso se interrogar: de que ciência se fala? Ciência moderna? De que continente? Europa. De quando? A partir do século XIX.

Em outros espaços e culturas, construíram-se outras formas de conhecimento resgatadas com o nome de etnociência ou ciência holística, ou ciência, com a complexidade que o termo carrega.

A crise ambiental demandou novas leituras da realidade socioespacial e a necessidade de retomar o diálogo entre os saberes cotidianos e os saberes acadêmicos. De acordo com Boaventura de Sousa Santos, a ciência natural moderna nasceu do senso comum ou do que alguns denominam saber popular. Nessa constatação estão imbuídas questões como formas de apropriação, autodeterminação dos saberes e outras ligadas ao campo do direito e da justiça. O desejo de construir outras formas de produção do conhecimento supõe vivenciar a incômoda condição de fronteira. Incômoda porque as rupturas incomodam, mas são elas que possibilitaram a cognição crítica.

A sociedade solicita mudanças da ciência e, principalmente, o enfrentamento da condição de barbárie que supôs o eurocentrismo e o capitalismo. O racismo e a intolerância religiosa se apóiam no epistemicídio, essa violência simbólica que impossibilita o cumprimento das promessas da ciência: produzir conhecimento que melhore a condição da humanidade. A práxis da mobilidade do pensamento emancipatório pressupõe a ultrapassagem das barreiras e muros das propriedades do conhecimento, denominadas patentes, para se encontrar o campo do direito. Entre esses, o direito de autodeterminação dos saberes dos povos que resguardaram a biodiversidade. Pressupõe deslocar-se dos preconceitos, do etnocentrismo, do racismo interiorizado pelos sujeitos da ciência, do mercado e das elites que se acreditam branca-européia sendo negro-africana.

Entretanto, essas condições não se desenham sem conflitos, com pseudo-consensos, como o mito da democracia racial brasileira ou o multiculturalismo neoliberal. Sociedades em movimento redesenham e exigem novas territorialidades, divisão da terra, direito à moradia, diversidade cultural com direitos iguais, igualdade racial e pluralidade na produção do conhecimento.

Reconhece-se que a educação que se iniciou com rotas dentro de casa, no universo da família, nos saberes familiares, se estendeu e ampliou seus limites e encontrou-se com os saberes da academia, podendo promover novas reflexões e atuações socioespaciais. Nesta concepção, não causa estranheza que, nos momentos em que pesquisamos a etnobotânica, retomemos lembranças afetivas, das plantas de nossas avós, nossas mães, das sinhas-maria, das benzediras que deram os chás e benzeram no período colonial e na modernidade. Mulheres que educaram os filhos dos

colonizadores brancos e vêm educando até o século XXI. Saberes que não são invisíveis, mas que pertencem a sujeitos sociais que foram invisibilizados: negro-africanos e afro-descendentes. Como a humanidade começou na África, parece que a ciência, no seu afã de eurocentrismo, invisibilizou a si mesma, a humanidade e os sentidos de humanidade.

Agradecemos aos nossos primeiros educadores da *cultura vegetal negra* das plantas. Agradecemos à educação da etnobotânica que nasceu e se tornou uma linha ampliada da educação para a cura, para vida.

Caberia aos cientistas modernos também agradecerem aos saberes familiares dos pobres, negros e mulheres. Afinal, reconhecer os outros campos de produção do saber etnobotânico não é algo recente, se pensarmos que os medicamentos produzidos pela indústria farmacêutica dificilmente seriam produzidos se não tivessem sido resgatados os usos que os africanos e indígenas já faziam das plantas. Assim, muitos remédios nada mais são do que a otimização do conhecimento das plantas usadas milenarmente por comunidades diversas.

Entende-se, assim, que uma nova racionalidade científica tem a transdisciplinaridade como princípio, como forma de produção do conhecimento para a leitura da realidade — que a cada dia se torna mais complexa. Os princípios ecológicos também: a interdependência, as interconexões, as associações e o diálogo de saberes, pois reconhece que todo saber promove novos conhecimentos. A ecologia de saberes que tanto busca Boaventura de Sousa Santos, Cássio Hissa, como buscavam Lélia Gonzalez, Pierre Verger e Malcom X, entre outros autores que acreditam nos saberes revolucionários. Assim, quando falamos que o arroz, o milho, os cereais são plantas autóctones da África ocidental, não só nos remetemos às aulas de biogeografia, mas também à geografia da vida, pois essas plantas africanas garantiram e garantem a vida da maioria do planeta. A castanha-do-Pará remete à Floresta Equatorial, mas também aos conflitos da retirada de um alimento básico dos povos da floresta, para ocupar restaurantes de luxo dos países desenvolvidos.

Sim, não podemos nos furtar de reconhecer que o espaço dos terreiros, quilombos e quintais urbanos dos pobres é mais do que solo, água, relevo, fauna e flora. O espaço é um produto da ação da sociedade, da cosmovisão dos povos. Diante da crise ecológica, é preciso lembrar que o chamado Terceiro Mundo guarda a maior biodiversidade (quantidade e variedade de seres vivos) do planeta. O que significa dizer que muitas culturas negro-africanas não perderam a interdependência entre a magia e a dinâmica cíclica dos ecossistemas naturais, mesmo na condição de diáspora — diferentemente de muitos países desenvolvidos que, na crença do crescimento sem limites, em busca de um progresso a qualquer custo, pagarão o preço alto de não ver o

futuro planetário. Construiu-se a idéia de um homem fora da natureza, algo impossível, pois o homem não pode viver sem água, sem oxigênio: elementos básicos de qualquer ser vivo na natureza. Muito menos pode viver sem as subjetividades, sem a arte, a magia, o encantado.

Talvez estes sejam os segredos de Ossaim, tão bem guardados que não se foram com o vento de Iansã/Oya. Na mitologia iorubana Oya soprou e, com o vento, espalhou as folhas da terra, mas cada orixá pôde pegar uma folhinha para si. O segredo está guardado pelas Yalossaim, Yaewê, que é esta que escreve esta tese. Mas todos sabemos um pouco e experimentamos um pouco.

Olorum modupe. Agradeçamos ao universo.

O encantado universo simbólico das plantas é palco de experimentações, repetições, acertos e erros, testados cotidianamente em filhos, netos e bisnetos, em diversos espaços como o exemplo dos terreiros de candomblé, das roças de quilombos e dos quintais. A última frase vem de um babalorixá: “Não somos detentores de nada, estamos aqui para aprender. O axé se renova e se reforça a cada dia, e assim aprendemos cada vez mais a comunicar com a nossa energia vital”. “O axé”, diz uma ialorixá, “todos nós temos, basta senti-lo”.

O que nos cabe então enquanto cientistas? Montar o quebra-cabeça do mundo ou ler o que significa cada peça e tentar fazê-la de forma diferente, onde caibam todos? Talvez não seja possível montarmos o mesmo quebra-cabeça racionalista, desenvolvimentista, eurocêntrico, bélico e depois dizermos que não sabíamos que com o átomo se faz a bomba atômica. Não cabe. Pensamos que o cientista deve ser responsável pela ciência que produz, portanto, não cabe mais reproduzirmos processos de alienação por temor às mudanças. Em momentos de crise ambiental, o ato de pensar, refletir, é transformador e político.

Nos espaços e nas cenas cotidianas dos terreiros e quintais da cidade ou dos quilombos, no campo, verificamos que o espaço das plantas não é um objeto científico afastado da ideologia e da política; é um espaço político e estratégico, como expressa o geógrafo Edward Soja. Também não se pode interpretar esses espaços como mero resultado da exclusão, negando, assim, a existência dos saberes negro-africanos, como já o fizeram os colonizadores. Não cabem a folclorização, que é tomar os signos e esvaziá-los de sentido. Aqui se reconhece a história da cultura negra carregada de sentidos. Através das simbologias das plantas, os sujeitos sociais excluídos da cidade ou do campo, os negro-africanos, desterritorializados, constroem sentimento de pertencimento em um esforço de (re)territorialização constante. Como as relações de dominação não conseguem a hegemonia esperada é estabelecido um constante embate

de territorializações. As multiterritorialidades de Haesbaert estabelecem-se pelas plantas promovendo processos de desterritorialização com os processos de territorialização em busca de um projeto de justiça socioambiental.

A frase da moradora aposentada do bairro Havaí ganha sentido: “quando ganho uma planta é o dia mais feliz da minha vida; é como uma viagem!” Talvez essa seja a viagem do transatlântico negro. O Atlântico Negro que possibilitou a construção de histórias antes e depois dos processos escravagistas no continente africano e suas diásporas. As plantas e seu conhecimento pertencem, em alguns momentos, à mitologia e à ancestralidade africana no culto aos orixás. Em outros momentos, é vítima da apropriação científica mercadológica, pelas patentes. Em outros momentos as significações das plantas são produzidas a partir de outros diálogos culturais, como os das comunidades quilombolas com as comunidades indígenas em busca de um projeto libertário.

Em tempos modernos, todas as coisas ocorrem simultaneamente, territorialização, (des)territorialização, (re)territorialização: os quintais e movimentos sociais urbanos reconfiguram a luta contra o racismo e pelo direito ao solo urbano e ao modelo de *idades-quintais*; os quilombolas lutam pela terra; os terreiros lutam pelo direito à sua expressão religiosa.

As territorializações são entoadas em três movimentos cíclicos do saber: tocam-se os atabaques do terreiro de candomblé, ecoam nos quilombos e retumbam nos quintais dos pobres. A melodia negro-africana está produzida continuamente em outras claves, outros tons, outros modelos, outro paradigma. Os nagô tocam para orixás há 6.000 a.C.

Não ha linearidades nesses processos, não cabem afirmações reducionistas e puristas, como as que consideram que o racismo desterritorializou e acabou com a cultura negra “de raiz africana”. As raízes se ramificam, mas as plantas nascem de sementes e caules parecidos com a planta-mãe, porém não são iguais. Raramente sabemos qual semente originou a planta. Conseguimos apenas identificar o nome da espécie que a gerou: a matriz africana. Este reconhecimento revolucionário é uma resposta à generosidade com que esses povos, o outro, trataram o colonizador, as elites brancas.

A matriz é a árvore e esta árvore foi invisibilizada. Foram-lhe arrancados galhos importantes. O continente africano conta com países em uma situação econômica degradante em relação ao Brasil, e a pobreza avança cada dia mais sobre os antigos territórios iorubas e bantos.

Os movimentos negros urbanos e os quilombos entoam não só em um projeto político para o povo negro, ou povo-do-santo, mas constroem um projeto político para a sociedade. Um novo projeto civilizatório.

Portanto, parece importante ver na leitura espacial crítica a leitura emancipatória ou libertária, para qual nos alertava Paulo Freire. Desejamos um mundo melhor, tivemos acesso aos instrumentos para construí-lo. Os tijolos podem ser parte da construção do conhecimento transdisciplinar crítico, nos ensinado por Hissa. Estaríamos diante do desafio de criar um mundo melhor, um outro paradigma. Um novo modelo com alguns arcaísmos dos saberes que produziram a etnobotânica negro-africana, sempre de mãos dadas com a ética, com o respeito e com os direitos humanos. São esses os princípios ecológicos que estrategicamente regem os padrões identitários, as alteridades, as multiterritorialidades, transformam o sentimento de pertencimento e podem edificar um outro mundo. Com uma revolução melódica na qual cabem novamente a arte, a ciência e a Magia, compondo um maravilhoso acorde.

Moju ba mi Orum

Moju ba mi Aiê

Mojuba ba mi ossaim

Mojuba baba mi

Mojuba ya mi

Olorum modupé.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. A justiça ambiental e a dinâmica das lutas sócio ambientais no Brasil: uma introdução. In: ACSELRAD, Henri *et al.* (Org.). *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ALEXIADES, Miguel. *Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica*. Canterbury: Universidad de Kent; NUPEEA, 2005.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil*. 3. ed. Brasília: Mapas Editores & Consultoria, 2005.

BARROS, José Flavio; NAPOLEÃO, Eduardo. Ewé òrişà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jeje-nagô. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BASTIDE, Roger. *Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. *O negro na imprensa e na literatura*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1972.

BECKER, Berta. Amazônia: construindo o conceito e a conservação da biodiversidade na prática. In: GARAY, Irene; DIAS, Bráulio F. S. (Org.). *Conservação da biodiversidade em ecossistemas tropicais: avanços conceituais e revisão de novas metodologias de avaliação e monitoramento*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. (Coleção Humanitas).

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1996.

BONIFACE, Pascal (sous la direction de). *Atlas des relations internationales*. Paris: Hatier, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliensis, 1988.

BRITO, Fausto Reynaldo Alves de; SOUZA, Renata Guimarães Vieira de. A migração intrametropolitana e a mobilidade pendular dentro do contexto da expansão urbana da Região Metropolitana de Belo Horizonte, com ênfase na experiência de Nova Lima. In: COSTA, Heloísa Soares de Moura *et al.* (Org.). *Novas periferias metropolitanas: a expansão metropolitana em Belo Horizonte: dinâmica e especificidades no Eixo Sul*. Belo Horizonte: C/Arte, 2006. p. 81-97.

CAMPOS, Andreilino. *Do quilombo à favela: a produção do "Espaço Criminalizado" no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*. São Paulo: Cultrix, 1996.

CARDOSO, Marcos. *O movimento negro em Belo Horizonte 1978-1998*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

CARNEIRO, Edison. *Os candomblés da Bahia*. Salvador: Ed. do Museu do Estado da Bahia, 1948.

CARNEY, Judith. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. *África: Revista de Estudos Africanos*, São Paulo, n. 22-23, p. 25-47, 2001.

CARNEY, Judith; MARIN, Rosa A. Saberes agrícolas dos escravos africanos no Novo Mundo, *Revista de divulgação científica*, São Paulo, SBPC, v. 35, n. 205, jun. 2004.

CASSETI, Mário. *Simpósio de geografia*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: TOPBOOKS, 2001.

CHALIAND, Gérard; RAGEAU, Jean-Pierre. *Atlas des diaspores*. Paris: Editions Odile Jacob, 1991.

CHALIAND, Gérard; RAGEAU, Jean-Pierre. *Atlas strategique: géopolitique des nouveaux rapports de forces dans le monde*. Nouvelle édition entièrement remise à jour et augmentée. Paris: Editions Complexe, 1994.

CORDEIRO, Angela. *Biodiversidade e agricultores: fortalecendo o manejo comunitário*. Rio de Janeiro: L&PM Editores, 2007.

CORTES, Soraya M. Vargas. Técnicas de coleta e análise qualitativa de dados. *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, v. 9, 1998.

COSSARD, Gisele Omimdarewá. *Awô: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

COSTA, Geraldo Magela. Exclusão sócio-espacial na era urbano-industrial: uma introdução ao tema. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, 7., 1997. *Anais...*, v. 2. Recife: MDU/UFPE, 1997. p. 1.421-1.436.

COSTA, Heloísa S. de Moura. Entre a homogeneização e a diversidade: segregação socioespacial na metrópole belo-horizontina e as especificidades do eixo sul. *Espaço & Debates*, São Paulo, v.24, n.45., p.75-86, jan./jul. 2004.

COSTA, Heloisa. Habitação e produção do espaço em Belo Horizonte. In: MONTE-MÓR, Roberto L. M. (Coord.). *Belo Horizonte: espaços e tempos em construção*. Belo Horizonte: CEDEPLAR/PBH, 1994.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

CUNHA, Manuela *et al.* *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DIAS, Bráulio; GARAY, Irene. *Conservação da biodiversidade em ecossistemas tropicais: avanços conceituais e revisão de novas metodologias de avaliação e monitoramento*. Petrópolis: Vozes, 2001.

DI STASI, Luiz Cláudio. *Arte e ciência*. São Paulo: UNESP, 1996.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

ELTIS, David. Migração e estratégia na história global. In: FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda (Org.). *Ensaio sobre a escravidão*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 13-36.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

FLORESTAN, Fernandes. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

FERRERAS, Casildo; FIDALGO, Concepción. *Biogeografia e edafogeografia*. Madrid: Editorial Síntesis, 1999.

FONSECA JÚNIOR, Eduardo. *Dicionário yorubá (nagô) – português*. Rio de Janeiro: Civilização, 1993.

FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

FRANÇA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na colônia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

FRANCISCO, Dalmir. *Etnia, racismo e democracia: discriminação racial, identidade étnica e formação de organização*. Monografia de graduação em Jornalismo. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

FRANCISCO, Dalmir. Negro, classe e cultura. In: FRANCISCO, Dalmir. *Negro: afirmação política e hegemonia burguesa no Brasil*, 1992.

FRANCISCO, Dalmir. Yemanjá: ethos, ética e sociabilidade. *Sociedade de estudos da cultura negra no Brasil*, Salvador, p. 107-121, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 32. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 1999.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes/Centro de Estudos Afro Asiáticos, 2001.

GOMES, Angela Maria da Silva. Entre os conflitos da biogeografia física e os redemoinhos da biogeografia cultural. In: HISSA, Cássio Eduardo Viana (Org.). *Saberes ambientais: desafios para o conhecimento disciplinar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008. p. 207-224.

GOMES, Angela Maria da Silva. *Etnobotânica dos quintais do bairro Havaí*. Belo Horizonte: UNI-BH/ANAIS DA SEMANA DE PESQUISA E EXTENSÃO/SEPEX, 2008.

GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOMEZ-CENTURION, Pilar. *Real Jardin Botánico de Madrid: un jardín ilustrado*. Madrid: Lunwerg Editores, 1999.

GRESH, Alain *et al.* (Org.) *Atlas da globalização: le monde diplomatique*. Lisboa: Campo da Comunicação, 2003.

HAESBAERT, Rogério. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. *Territórios alternativos*. Niterói: Ed. UFF; São Paulo: Contexto, 2002.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HARVEY, David. *Espaços urbanos na "aldeia global": reflexões sobre a condição urbana no capitalismo do final do século XX*. Belo Horizonte, 1995. Mimeografado. (Transcrição de conferência proferida em Belo Horizonte).

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson V. *Estrutura social, mobilidade e raça*. Rio de Janeiro: IUPERJ/Vértice, 1988.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

IBGE. Manuais Técnicos em Geociências nº1. Rio de Janeiro: IBGE, 1992. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/mapa_site/mapa_site.php#populacao>.

IBURG, Anne. *Especiarias de A-Z*. Lisboa: Lisma, 2004.

JUSTIÇA. In: HOUAISS. Dicionário eletrônico da língua portuguesa. Versão 1.0, 2003.

LARKIM, Elisa. *Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

LAURENCE, Bardin. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1979.

LEFEBVRE, Henri. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998.

LEITE, Ilka Boaventura; LEITE, Ricardo Cid Fernandes. Fronteiras territoriais e questões teóricas: a antropologia como marco. *Boletim informativo NUER*. Quilombos no Sul do Brasil: perícias antropológicas. Florianópolis: NUER/UFSC, 2006.

LIBBY, Douglas Cole; PAIVA, Eduardo França. *A escravidão no Brasil: relações sociais, acordos e conflitos*. São Paulo: Moderna, 2000.

LIMA, Eduardo de Souza; SOUZA, Cristina Rozana. Considerações sobre os boticários nas Minas Gerais do século XVIII. In: GONÇALVES, André Lisly; OLIVEIRA, Ronaldo Polito de (Org.). *Termo de Mariana: história e documentação*. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 2004.

LOBATO, Roberto. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

LODY, Raul. *Dicionário de artes sacras e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Elo Negro, 2004.

LOPES, Nei. *Logunedé: santo menino que velho respeita*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LORENZI, Harri. *Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*. São Paulo: Plantarum, 1992.

LORENZI, Harri. *Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Plantarum, 1998.

LORENZI, Harri. *Plantas ornamentais no Brasil: arbustivas, herbáceas e trepadeiras*. São Paulo: Instituto Plantarum, 1995.

LORENZI, Harri; MATOS, Francisco J. de Abreu. *Plantas medicinais no Brasil*. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2002.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LYNCH, B. D. Instituições internacionais para a proteção ambiental: suas implicações para a justiça ambiental em cidades latino-americanas. In: ACSELRAD, Henri. *A duração das cidades: a sustentabilidade e risco nas políticas urbanas*. Rio de Janeiro: DP&A/CREA-RJ, 2001.

MACHADO, Cacilda; ENGEMANN, Carlos; FLORENTINO, Manolo. Entre o geral e o singular: histórias de fazendas escravistas da América do Sul – Séculos XVIII e XIX. In: FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda (Org.). *Ensaio sobre a escravidão (I)*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 167-188.

MALTHUS, Humberto. *Ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

MALTHUS, Thomas R. Crescimento demográfico e produção de alimentos: primeiras proposições. In: SZMRECSÁNYI, Tamás (Org.). *Malthus*. São Paulo: Ática, 1982.

MARICATO, Ermínia. As idéias fora do lugar e o lugar fora das idéias. In: ARANTES, Otilia *et al.* *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 121-192.

MATURANA, Humberto. *Ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

MORIN, Edgar; BAUDRILLARD, Jean; MAFESSOLI, Michel. *A decadência do futuro e a construção do presente*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1993.

MORIN, Edgard. *La cabeza bien puesta: repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1999.

MOURA, Cloves. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2004.

NEVES, Clarissa Eckert Baeta. *Cadernos de sociologia*. Porto Alegre: PPS/UFRGS, 1998.

O'CONNOR, James. Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction. *Capitalism, nature, socialism*, v. 1, n. 1, p. 11-38, 1988.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

PBH. Prefeitura Municipal de Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.pbh.gov.br>. Acesso em: 26 fev. 2007.

PEREIRA, Lúgia Maria Leite. Relatos orais em ciências sociais: limites e potencial. *Análise e conjuntura*, Belo Horizonte, v. 6, n. 3, set./dez. 1991.

PEREIRA, Luiza Helena. Análise de conteúdo: um approach do social. *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, UFRGS, v. 9, 1998.

RODRIGUES, Nina. *As raças humanas*. Rio de Janeiro: Progresso, 1957.

SANO S. M.; ALMEIDA, S. P. *Cerrado: ambiente e flora*. Planaltina: EMBRAPA – CPAC, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 17-56.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Produzir para viver*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Boaventura Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Joel Rufino. *O que é racismo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. *Fim de século e globalização*. São Paulo: Hucitec/ANPUR, 1994.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SENGHOR, Leopold Sedar. *Libertad, negritud y humanismo*. Madri: Editorial Tecnos, 1970.

SHIVA, Vandana. *Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOARES, Weber. Para além da concepção metafórica de redes sociais: fundamentos teóricos da circunscrição topológica da migração internacional. ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS DA ABEP, 13, 2002, Ouro Preto. *Anais...* Ouro Preto: ABEP, 2002. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais>>.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TOMICH, Dale. O Atlântico como espaço histórico. *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 26, n. 2, p. 221-240, 2004.

TURCO, Angelo. Mythos e techne: a função intercultural do território na África subsaariana. *Novos cadernos NAEA*, v. 9, n. 1, p. 5-24, jun. 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: uso das plantas na sociedade ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: Ed. USP, 2000.

VIEZZER, Moema. Princípios da alfabetização ecológica. *Revista Rede Mulher*, Caderno 3, São Paulo Publicações, Rede Mulher, 1990.

VIVES, J. Vicens. *Atlas de historia universal*. 9. ed. Barcelona: J. Vicens Vives y Editorial Teide, 1969.

VOEKS, Robert. *Sacred leaves of candomble: african magic, medicine, and religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1997.

Tabela ESPÉCIES encontradas nos terreiros, quilombos e quintais classificada por nome científico e frequência		
Nº espécies	Nome Científico	Frequência
1	<i>Dracaena spp.</i>	17
2	<i>Rosmarinus officinalis L.</i>	13
3	<i>Gossypium barbadense</i>	12
4	<i>Kalanchoe brasiliensis Cambess</i>	12
5	<i>Leonurus sibiricus L.</i>	12
6	<i>Menta piperita L.</i>	12
7	<i>Ocimum basilicum L.</i>	12
8	<i>Ruta graveolens L.</i>	12
9	<i>Musa spp.</i>	11
10	<i>Phyllanthus urinaria L.</i>	11
11	<i>Citrus spp.</i>	10
12	<i>Foeniculum vulgare Mill.</i>	10
13	<i>Psidium guayaba L.</i>	10
14	<i>Sansevieria trifasciata Prain.</i>	10
15	<i>Xanthosoma sagittifolium (L.) Schott</i>	10
16	<i>Chenopodium ambrosioides L.</i>	9
17	<i>Costus spicatus(Jaq) Sw.</i>	9
18	<i>Cymbopogon schoenanthus spren.</i>	9
19	<i>Mentha citrata L.</i>	9
20	<i>Mentha pulegium L.</i>	9
21	<i>Rosa X grandiflora Hort.</i>	9
22	<i>Saccharum officinarum</i>	9
23	<i>Siparuna guayanensis Aubl.</i>	9
24	<i>Hyptis mollissima</i>	8
25	<i>Kalanchoe gastonis-bonnieri</i>	8
26	<i>Mangifera indica L.</i>	8
27	<i>Newbouldia laevis</i>	8
28	<i>Ocimum spp.</i>	8
29	<i>Petiveria alliacea L.</i>	8
30	<i>Vernonia condensata baker</i>	8
31	<i>Vernonia ferruginea less.</i>	8
32	<i>Zingiber officinalis</i>	8
33	<i>Aloe vera L.</i>	7
34	<i>Caryca papaya</i>	7
35	<i>Hedychium coronarium</i>	7
36	<i>Lycopersicum esculentum (L) H Karst</i>	7
37	<i>Nephrolepis spp.</i>	7
38	<i>Plantago mayor L.</i>	7
39	<i>Solanum cernuum Vell.</i>	7
40	<i>Abelmoschus esculentus (L.) Moench</i>	6
41	<i>Alpinia speciosa (Will.) Schum</i>	6
42	<i>Hydrangea macrophylla (Thunb.)</i>	6
43	<i>Ocimum canum</i>	6
44	<i>Pereskia aculeata Mill.</i>	6
45	<i>Punica granatum L.</i>	6
46	<i>Solanum spp.</i>	6
47	<i>Achyrocline saturioides (Lam.) DC</i>	5
48	<i>Artemisia absinthium L.</i>	5
49	<i>Arundina spp.</i>	5

50	<i>Chrysanthemum leucanthemum</i> L.	5
51	<i>Citrus aurantifolia</i>	5
52	<i>Coffea arabica</i>	5
53	<i>Coix lacryma- jobi</i> L.	5
54	<i>Ficus carica</i>	5
55	<i>Miconia albicans</i> (Sw) Trin.	5
56	<i>Phaseolus vulgaris</i> l.	5
57	<i>Pilea nummulariifolia</i> L.	5
58	<i>Piper umbellatum</i> L.	5
59	<i>Pothomorphe umbellata</i> (L.) Miq.	5
60	<i>Ricinus comunis</i>	5
61	<i>Sedum dendroideum</i> Moc. H. Sessé	5
62	<i>Taraxacum officinale</i> L.	5
63	<i>Allium</i> spp.	4
64	<i>Anthurium andraenum</i>	4
65	<i>Artemisia camphorata</i>	4
66	<i>Begonia</i> spp.	4
67	<i>Bidens pilosa</i> L.	4
68	<i>Boungainvillea spectabilis</i>	4
69	<i>Caladium x hortulanum</i> Birds	4
70	<i>Cichorium intybus</i> l.	4
71	<i>Citrus sinensis</i>	4
72	<i>Dieffenbachia picta</i> (Loss)Schott	4
73	<i>Duranta repens</i>	4
74	<i>Eugenia</i> spp.	4
75	<i>Ficus</i> spp.	4
76	<i>Jatropha gossypifolia</i> L.	4
77	<i>Mikania</i> spp.	4
78	<i>Origanum majorona</i>	4
79	<i>Plectranthus amboinicus</i> (lour.)Spreng.	4
80	<i>Polycias guilfoylei</i>	4
81	<i>Portulaca grandiflora</i>	4
82	<i>Portulaca oleracea</i> L.	4
83	<i>Sambucus australis</i>	4
84	<i>Sapindus saponaria</i> L.	4
85	<i>Stryphnodendron adstrigens</i>	4
86	<i>Tetradenia riparia</i> (Hochst) Codd.	4
87	<i>Tradescantia fluminensis</i>	4
88	<i>Zea mays</i> L.	4
89	<i>Acalypha wilkesiana</i> M.Arg.	3
90	<i>Aloe humilis</i>	3
91	<i>Altenanthera tenella</i> Colla	3
92	<i>Baccharis trimera</i> (Less.) DC	3
93	<i>Bambusa</i> spp.	3
94	<i>Banisteria argyrophylla</i> A. Juss	3
95	<i>Brassica sylvestre</i>	3
96	<i>Cajanus cajan</i> s Mill.	3
97	<i>Citrus medica</i>	3
98	<i>Coleus barbatus</i>	3
99	<i>Cucurbita pepo</i> L.	3
100	<i>Cymbopogon winterianus</i>	3
101	<i>Dypsis lutescens</i> L.	3

102	<i>Eugenia uniflora</i> L.	3
103	<i>Hibiscus esculentus</i> L.	3
104	<i>Impatiens balsamia</i>	3
105	<i>Jasmin mesnyi</i> Hance	3
106	<i>Justicia brandegeana</i>	3
107	<i>Kalanchoe integra</i>	3
108	<i>Lygodium volubile</i> Sw.	3
109	<i>Malpighia glabra</i> Linn.	3
110	<i>Melia azedarach</i> L.	3
111	<i>Menta</i> spp.	3
112	<i>Momordica charantia</i> L.	3
113	<i>Musa sapientum</i> L.	3
114	<i>Napolea cochenillifera</i>	3
115	<i>Nectandra</i> spp.	3
116	<i>Nerium oleander</i> L.	3
117	<i>Passiflora</i> spp.	3
118	<i>Peperomia pellucida</i> (L.) Kunth	3
119	<i>Petroselinum sativum</i> L.	3
120	<i>Plectranthus nummularius</i>	3
121	<i>Prunus persica</i> L.	3
122	<i>Rosa</i> spp.	3
123	<i>Sansevieria</i> spp.	3
124	<i>Schinus</i> spp.	3
125	<i>Schulumbergera truncata</i> (Haw.)Mor.	3
126	<i>Scutellaria agrestis</i> . ST	3
127	<i>Sechuim edule</i>	3
128	<i>Sonchus oleraceus</i> L.	3
129	<i>Spathiphyllum wallisii</i> Regel.	3
130	<i>Viola odorata</i> L.	3
131	<i>Abutilon striatum</i> Dicks	2
132	<i>Achillea millefolium</i> L.	2
133	<i>Adiantum raddianum</i> Presl.	2
134	<i>Alternanthera dentata</i> (Moench)	2
135	<i>Anthurium</i> spp.	2
136	<i>Artemisia vulgaris</i> L.	2
137	<i>Artocarpus altilis</i>	2
138	<i>Asclepias curassavica</i>	2
139	<i>Asparagus densiflorus</i> (Kunth)	2
140	<i>Asparagus setaceus</i>	2
141	<i>Astronium</i> spp.	2
142	<i>Averrhoa carambola</i> L.	2
143	<i>Baccharis dracunculifolia</i> DC.	2
144	<i>Bauhinia</i> spp.	2
145	<i>Bougainvillea glabra</i>	2
146	<i>Brosimum gaudichaudii</i>	2
147	<i>Buddleja brasiliensis</i> Jacq ex Spreng	2
148	<i>Caryocar brasiliensis</i>	2
149	<i>Celosia cristata</i> L.	2
150	<i>Cissus verticillata</i> (L.) Nicholson&C.E.jarvis	2
151	<i>Citrus aurantium</i> L.	2
152	<i>Codiaeum variegatum</i>	2
153	<i>Cola acuminata</i>	2

154	<i>Coriandrum sativum</i> L.	2
155	<i>Cucurbita moschata</i>	2
156	<i>Cymbopogon winterianus</i>	2
157	<i>Dioscorea alata</i> L.	2
158	<i>Dracaena fragrans</i> Ker- Gawl.	2
159	<i>Egletes viscosa</i>	2
160	<i>Eriobotrya japonica</i>	2
161	<i>Euphorbia</i> spp.	2
162	<i>Euphorbia tirucalli</i> L.	2
163	<i>Gladiolus X hortulanus</i> Hort.	2
164	<i>Hippeastrum hybridum</i> Hort.	2
165	<i>Hovenia dulcis</i> .	2
166	<i>Hymenaea stigonocarpa</i>	2
167	<i>Impatiens hawkeri</i>	2
168	<i>Impatiens</i> spp.	2
169	<i>Inga</i> spp.	2
170	<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	2
171	<i>Kalanchoe</i> spp.	2
172	<i>Kalanchoe</i> spp.	2
173	<i>Lavandula vera</i>	2
174	<i>Malva</i> spp.	2
175	<i>Manihot esculenta</i>	2
176	<i>Matriacaria chamomila</i>	2
177	<i>Melissa officinalis</i>	2
178	<i>Mentha</i> spp.	2
179	<i>Mikania cordifolia</i>	2
180	<i>Mimosa</i> spp.	2
181	<i>Morus nigra</i>	2
182	<i>Myrciaria cauliflora</i>	2
183	<i>Nicotiana tabacum</i> L.	2
184	<i>Passiflora alata</i>	2
185	<i>Peperomia obtusifolia</i> A. Dietr	2
186	<i>Persea americana</i>	2
187	<i>Philodendron sanguineum</i> Regel	2
188	<i>Phymatodes scolopendria</i> (Willd) Und	2
189	<i>Piper aduncum</i> L.	2
190	<i>Piper</i> spp.	2
191	<i>Polyscias fruticosa</i> L.	2
192	<i>Rosa centifolia</i> L.	2
193	<i>Rosa x wichuraiana</i> Crepin.	2
194	<i>S. paniculatum</i> spp.	2
195	<i>Sainpaulia ionantha</i> Wendl.	2
196	<i>Schefflera arboricola</i> (hay) Merr.	2
197	<i>Schinus terenbenthifolius</i>	2
198	<i>Senecio brasillensis</i>	2
199	<i>Shefflera actinophylla</i>	2
200	<i>Solanum gilo</i>	2
201	<i>Solanum lycocarpum</i> St. Hil.	2
202	<i>Spilanthes</i> spp.	2
203	<i>Tagetes</i> spp.	2
204	<i>Vitis vinifera</i> L	2
205	<i>Wedelia paludosa</i> DC.	2

206	<i>Zinnia elegans</i> Jacq.	2
207	<i>Acalypha</i> spp.	1
208	<i>Acromia intumescens</i> Drude	1
209	<i>Actinidia deliciosa</i>	1
210	<i>Agave sisalana</i> Perrine	1
211	<i>Ageratum conyzoides</i> L	1
212	<i>Agonandra brasiliensis</i> Miers	1
213	<i>Allium cepa</i>	1
214	<i>Allium fistulosum</i> .	1
215	<i>Aloe</i> spp.	1
216	<i>Alpinia purpurata</i> K. Schun	1
217	<i>Alpinia zerumbet</i> (Pers.)burt&Smith	1
218	<i>Alternanthera brasiliensis</i>	1
219	<i>Alternanthera ficoidea</i>	1
220	<i>Amaranthus hibridus</i> L	1
221	<i>Amarilis</i> spp.	1
222	<i>Ananas comosus</i> (l) Merr.	1
223	<i>Ananas</i> spp.	1
224	<i>Andropogon</i> spp.	1
225	<i>Annona</i> spp.	1
226	<i>Arctium lappa</i> L.	1
227	<i>Areca catechu</i>	1
228	<i>Artocarpus integrifolia</i> L.	1
229	<i>Avelos</i> spp.	1
230	<i>Begonia heracleifolia</i>	1
231	<i>Begonia X elatior</i> Hort. Ex Steud.	1
232	<i>Bellis sylvestris</i> Cyr.	1
233	<i>Berberis vulgaris</i>	1
234	<i>Beta vulgaris cicla</i> L.	1
235	<i>Beta vulgaris</i> L.	1
236	<i>Bowdichia</i> spp.	1
237	<i>Brassica oleracea</i> var. <i>italica</i> .	1
238	<i>Brassica</i> spp.	1
239	<i>Brunfelsia uniflora</i> L.	1
240	<i>Calathea zebrina</i> Lindl.	1
241	<i>Calliandra</i> spp.	1
242	<i>Callisia repens</i>	1
243	<i>Capscicum</i> spp.	1
244	<i>Carapa guianensis</i> Aubl.	1
245	<i>Cassia fistula</i>	1
246	<i>Catharanthus roseus</i> L.	1
247	<i>Catharanthus</i> spp.	1
248	<i>Cecropia</i> spp.	1
249	<i>Cereus giganteus</i> (Engel.) Brit et Rose	1
250	<i>Cestrum nocturnum</i> L.	1
251	<i>Chamaecyparis lawsoniana</i>	1
252	<i>Chlorophytum comosum</i>	1
253	<i>Chrysanthemum frutescens</i>	1
254	<i>Chrysanthemum parthenium</i> (L) Bernh	1
255	<i>Cirrhpetalum</i> spp.	1
256	<i>Cissampelos pareira</i> L.	1
257	<i>Citrus amara</i>	1

258	<i>Citrus limon</i> L.	1
259	<i>Citrus reticulata</i>	1
260	<i>Citrus sinensis</i> Galesia	1
261	<i>Coleus</i> spp.	1
262	<i>Conium maculatum</i> .	1
263	<i>Copaifera langsdorfii</i>	1
264	<i>Cordilyne terminalis</i> Kunth.	1
265	<i>Costus pisonis</i>	1
266	<i>Costus</i> spp.	1
267	<i>Crescentia cujete</i> L.	1
268	<i>Ctenanthe setosa</i> Eichl.	1
269	<i>Cucumis sativus</i>	1
270	<i>Cupania vernalis</i> Camb.	1
271	<i>Cupressus</i> spp.	1
272	<i>Curcuma longa</i>	1
273	<i>Curcuma</i> spp.	1
274	<i>Dahlia x pinnata</i> Cav.	1
275	<i>Daucus carota</i>	1
276	desconhecida	1
277	<i>Dianthus caryophyllus</i> L.	1
278	<i>Dichorisandra thyrsiflora</i>	1
279	<i>Dichorisandra thyssiflora</i> MiK	1
280	<i>Dieffenbachia amoena</i> Hort. Ex Gent	1
281	<i>Dorstenia brasiliensis</i> Lam.	1
282	<i>Dracaena deremensis</i> Engler.	1
283	<i>Dracaena sanderiana</i>	1
284	<i>Echeveria elegans</i> Rose	1
285	<i>Echinodorus grandiflorus</i> (Cham. & Schltdl.) Micheli	1
286	<i>Eichornia crassipes</i>	1
287	<i>Emilia sonchifolia</i> (L.) DC.	1
288	<i>Erica</i> spp.	1
289	<i>Erythrina speciosa</i>	1
290	<i>Eugenia luschnathiana</i>	1
291	<i>Euphorbia hirta</i> L.	1
292	<i>Euphorbia milli</i> L	1
293	<i>Fuchisia regia</i> (Vand.) Munz	1
294	<i>Garcinia kola</i> Heckel	1
295	<i>Geissospermum vellosi</i>	1
296	<i>Genipa americana</i> L. R	1
297	<i>Geranium</i> spp.	1
298	<i>Gomphrena globosa</i>	1
299	<i>Gossypium hirsutum</i> L.	1
300	<i>Guarea trichilioides brachystachya</i> C.DC.	1
301	<i>Gypsophila paniculata</i> L.	1
302	<i>Helianthus annuus</i> L.	1
303	<i>Herreria salsaparilha</i>	1
304	<i>Hibiscus rosa-sinensis</i> L.	1
305	<i>Hibiscus rosa-sinensis</i>	1
306	<i>Hoya carnososa</i> R.BR	1
307	<i>Hymeneae stilbocarpa</i>	1
308	<i>Hypericum perforatum</i> L	1
309	<i>Inga edulis</i>	1

310	<i>Ixora spp.</i>	1
311	<i>Jambosa spp.</i>	1
312	<i>Jatropha podagrica</i>	1
313	<i>Joanesia spp.</i>	1
314	<i>Kalanchoe tubiflora hamet</i>	1
315	<i>Lactuca sativa L.</i>	1
316	<i>Laelia purpurata</i>	1
317	<i>Lagenaria vulgaris</i>	1
318	<i>Lantana camara</i>	1
319	<i>Laurus nobilis</i>	1
320	<i>Lavandula angustifolia Mill.</i>	1
321	<i>Lavandula officinalis Chaix & Kitt</i>	1
322	<i>Lecytis pisonis</i>	1
323	<i>Lecytis spp.</i>	1
324	<i>Leonotis nepetaefolia</i>	1
325	<i>Lippia alba(Mill.) N.E. Br.</i>	1
326	<i>Lithraea molleoides (Vell)</i>	1
327	<i>Littharaea brasiliensis</i>	1
328	<i>Luffa acutangula</i>	1
329	<i>Luffa operculata</i>	1
330	<i>Luhea divaricata L.</i>	1
331	<i>Lychnophora ericoides less.</i>	1
332	<i>Malus domestica</i>	1
333	<i>Manihot utilissima Pohl.</i>	1
334	<i>Maranta bicolor Ker-Gawl.</i>	1
335	<i>Matayba eleagnoides</i>	1
336	<i>Menta citrata</i>	1
337	<i>Mentha arvensis L.</i>	1
338	<i>Mentha piperita</i>	1
339	<i>Mentha x piperita L.</i>	1
340	<i>Miconia spp.</i>	1
341	<i>Mikania glomerata(L.f.) Willd.</i>	1
342	<i>Mikania hirsutissima DC.</i>	1
343	<i>Mimosa laticifera Rizzini & Mattos</i>	1
344	<i>Mimosa pudica</i>	1
345	<i>Mimosa tenuiflora L.</i>	1
346	<i>Muehlenbeckia complexa Meissn</i>	1
347	<i>Musa indica</i>	1
348	<i>Myrcia rubella camb</i>	1
349	<i>Myristica fragans Hoult.</i>	1
350	<i>Myrtus communis</i>	1
351	<i>Nasturtium officinale</i>	1
352	<i>Nephrolepis biserrata</i>	1
353	<i>Ocimum granatum</i>	1
354	<i>Ocimum gratissimum L.</i>	1
355	<i>Ocimum pilosum Willd.</i>	1
356	<i>Ocimum gratissima</i>	1
357	<i>Ocimum selloi Benth.</i>	1
358	<i>Origanum vulgare L.</i>	1
359	<i>Oryza sativa</i>	1
360	<i>Oryza sativa</i>	1
361	<i>Oxalis vulcanicola</i>	1

362	<i>Pachystachys coccinea</i> Nees	1
363	<i>Passiflora edulis</i>	1
364	<i>Pelargonium peltatum</i>	1
365	<i>Pennisetum purpureum.</i>	1
366	<i>Peperomia scandens</i> Ruiz&Pav	1
367	<i>Peperomia</i> spp.	1
368	<i>Pereskia bleo</i>	1
369	<i>Phatycerium bifurcatum</i> (Cav.)Chr	1
370	<i>Philodendron Sellum</i> C.Koch	1
371	<i>Pilea microphylla</i>	1
372	<i>Pimpinella anisium</i>	1
373	<i>Piptadenia</i> spp.	1
374	<i>Pithecollobium diversifolium</i>	1
375	<i>Platycerium bifurcatum</i> (Cav.)	1
376	<i>Plectranthus barbatus</i>	1
377	<i>Plectranthus neochilus</i> Schelechter	1
378	<i>Plectranthus nummularis</i>	1
379	<i>Plectrantus amboinicus</i> (Lour.) Spreng.	1
380	<i>Plectrantus neochilus</i> Schlechter	1
381	<i>Pleomele reflexa</i> N.E.Br.;	1
382	<i>Protium heptaphyllum</i> march	1
383	<i>Psidium</i> spp.	1
384	<i>Pyrus communis</i>	1
385	<i>Rhaphidophora decursiva</i>	1
386	<i>Rhododendron indicum</i>	1
387	<i>Ricinus</i> spp.	1
388	<i>Saccaharum</i> spp.	1
389	<i>Sansevieira trifasciata</i> spp.	1
390	<i>Sansevieria cylindrica</i>	1
391	<i>Sida rhombifolia</i> L	1
392	<i>Smilax brasiliensis</i> Spreng	1
393	<i>Solanum argenteum</i>	1
394	<i>Solanum paniculatum</i> L.	1
395	<i>Solanum sisymbriifolium</i> Lam,	1
396	<i>Solanum</i> ssp.	1
397	<i>Solenostemon scutellarioides</i> L.	1
398	<i>Spilanthes repens</i>	1
399	<i>Spinacia oleracea</i>	1
400	<i>Spondias purpurea</i> L.	1
401	<i>Spondias tuberosa</i>	1
402	<i>Sprekelia formosissima.</i>	1
403	<i>Stachytarpheta cayennensis</i> (Rich.)	1
404	<i>Symphytum officinale</i>	1
405	<i>Syngonium podophyllum</i> Schott.	1
406	<i>Syzigium cumini</i>	1
407	<i>Tabebuia avellanedae</i>	1
408	<i>Tamarindus indica</i> , L	1
409	<i>Tanacetum parthenium</i> (L,) Sch. Bip	1
410	<i>Teobroma cacao</i> L.	1
411	<i>Tetradenia</i> spp.	1
412	<i>Tibouchina granulosa</i>	1
413	<i>Tibouchina</i> spp.	1

414	<i>Trifolium pratense L.</i>	1
415	<i>Tropaeolum majus</i>	1
416	<i>Uncaria tomentosa</i>	1
417	<i>Unxia kubitzkii H. Robinson</i>	1
418	<i>Urtica urens</i>	1
419	<i>Vicia sativa</i>	1
420	<i>Vitis L.</i>	1
421	<i>Wedelia kubitzki DC.</i>	1
422	<i>Xanthosoma spp</i>	1
423	<i>Xylopia aromatica (Lam.) mart.</i>	1
424	<i>Zantedeschia aethiopica</i>	1
425	<i>Zanthoxylum piperitum</i>	1
426	<i>Zizyphus joazeiro Martius.</i>	1

Tabela XXX0- Espécies amostradas em terreiros, quilombos e quintais, com nomes comuns e frequência, em que foram encontradas

nº espécies	Nome Comum	Frequência
1	Saião	15
2	Algodão	13
3	Arruda	12
4	Macaé	12
5	Babosa	11
6	Hortelã	11
7	Capeba	10
8	Quebra Pedra	10
9	Alfavaca	9
10	Goiaba	9
11	Manjerição	9
12	Poejo	9
13	Quiabo	9
14	Akôkô	8
15	Alevante	8
16	Banana	8
17	Caninha De Macaco	8

18	Funcho	8
19	Gengibre	8
20	Guiné	8
21	Limão	7
22	Ora-Pro-Nobis	7
23	Rosa Branca	7
24	Taioba	7
25	Tomate	7
26	Alecrim	6
27	Alecrim Da Horta	6
28	Assa Peixe	6
29	Cana	6
30	Colônia	6
31	Espada De São Jorge	6
32	Hortencia	6
33	Laranja	6
34	Mamão	6
35	Manga	6
36	Manjerona	6
37	Orquídea	6
38	Peregum	6
39	Romã	6
40	Antúrio	5
41	Balsamo	5
42	Boldo	5
43	Café	5
44	Capim Cidreira	5
45	Citronela	5
46	Dente De Leão	5
47	Erva De Santa Maria	5
48	Feijão	5
49	Folha Santa	5
50	Losna	5
51	Macaça	5
52	Mamona	5
53	Margarida	5
54	Barbatimão	4
55	Begonia	4

56	Beijo	4
57	Beldruega	4
58	Boungainville	4
59	Canfora	4
60	Cebolinha	4
61	Cidra	4
62	Couve	4
63	Dinheiro Em Penca	4
64	Espada De Ogum	4
65	Figo	4
66	Folha De Oxalá	4
67	Folhagem	4
68	Hortelã Pimenta	4
69	Lágrima-de -Nossa Senhora	4
70	Lírio Do Brejo	4
71	Macelinha	4
72	Maracujá	4
73	Milho	4
74	Oripepê	4
75	Oriri	4
76	Panaceia	4
77	Picão	4
78	Pingo De Ouro	4
79	Pitanga	4
80	Sabugueiro	4
81	Tinhorão	4
82	Tira Teima	4
83	Transagem	4
84	Uva	4
85	Abóbora	3
86	Abre Caminho	3
87	Acalifa	3
88	Acerola	3
89	Alfinetinho	3
90	Aroeira	3
91	Aroeirinha	3
92	Bambuzinho	3
93	Boldo Piloso	3

94	Camarão	3
95	Cana Caiana	3
96	Canela	3
97	Canela De Velho	3
98	Carqueja	3
99	Desconhecida	3
100	Dolar	3
101	Erva Doce	3
102	Espada De São Jorge Amarela	3
103	Espirradeira	3
104	Folha Da Costa	3
105	Fortuna	3
106	Fumo	3
107	Gameleira (Iroco)	3
108	Guaco	3
109	Jequeri	3
110	Jurubeba Do Mato	3
111	Laranja Da Terra	3
112	Lírio	3
113	Lobeira	3
114	Mandioca	3
115	Manjerição Branco	3
116	Mirra	3
117	Novalgina	3
118	Obi	3
119	Onze Horas	3
120	Orelha De Cachorro	3
121	Orelha De Macaco	3
122	Oribebê	3
123	Panacea	3
124	Patioba	3
125	Pinhão Roxo	3
126	Rosa	3
127	Salsinha	3
128	Samambaia	3
129	Serralha	3
130	Tanchagem	3
131	Trevo Roxo	3

132	Violeta	3
133	Abacate	2
134	Acossí	2
135	Alecrim Do Campo	2
136	Alevante, Levante Miúda	2
137	Alfavaquinha	2
138	Alfazema	2
139	Almeirão Roxo	2
140	Ameixa	2
141	Amora	2
142	Areca Bambu	2
143	Arnica Do Mato	2
144	Aroeira Branca	2
145	Artemisia	2
146	Arvore Da Felicidade	2
147	Avenca	2
148	Banana Pão	2
149	Barbaço	2
150	Beijo Pintado	2
151	Beijo Rosa	2
152	Boungainville Laranja	2
153	Cacto	2
154	Cactus	2
155	Camomila	2
156	Capim São José	2
157	Carambola	2
158	Cheflera	2
159	Chuchu	2
160	Cipó Prata	2
161	Coentro	2
162	Comigo Ninguém Pode	2
163	Cravo De Defunto	2
164	Crisântemo	2
165	Croton	2
166	Dinheiro-Em-Penca	2
167	Erva Cidreira	2
168	Erva Moura	2
169	Flor De Seda	2

170	Folha Santa, Negamina	2
171	Folhagem Desconhecida	2
172	Fruta Pão	2
173	Giboia	2
174	Hortelão	2
175	Ingá	2
176	Insulina	2
177	Jaborandi	2
178	Jaboticaba	2
179	Jasmim	2
180	Jatobá	2
181	Jilo	2
182	Jurema	2
183	Macela	2
184	Mama Cadela	2
185	Manjericao Roxo	2
186	Maracuja Doce	2
187	Melão De São Caetano	2
188	Menta	2
189	Nega Mina	2
190	Ofício De Sala	2
191	Orquídea Amarela	2
192	Orquídea Roxa	2
193	Palma	2
194	Para Raio De Oxum	2
195	Pelegum	2
196	Pequi	2
197	Quaresmeira	2
198	Roxinha	2
199	Samabaia	2
200	Sangue Lavo	2
201	Santa Maria	2
202	Sheflera	2
203	Terramicina	2
204	Trapoeira	2
205	Zínia	2
206	Abacaxi	1
207	Abacaxi Miudo	1

208	Abóbora Rasteira	1
209	Abuta	1
210	Açafrão	1
211	Acelga	1
212	Acoci	1
213	Açoita Cavalo	1
214	Açucena	1
215	Agrião	1
216	Aguapê	1
217	Akosi	1
218	Alecrim Do Mato	1
219	Alface	1
220	Alfazema De Caboclo	1
221	Almeirão	1
222	Almeirão Doce	1
223	Amarilis	1
224	Amor De Primo	1
225	Angico Preto	1
226	Antulio	1
227	Anturio Roxo	1
228	Araça	1
229	Oriri	1
230	Arroz	1
231	Arroz (Palha)	1
232	Arvore Auctone Desconhecida	1
233	Árvore De Natal	1
234	Assa Peixe Branco	1
235	Assa Peixe Roxo	1
236	Asuncena, Lírio Branco	1
237	Atroveran	1
238	Avelós	1
239	Azaléia	1
240	Bambu (Broto)	1
241	Bambu Trepador	1
242	Banana Caturra	1
243	Banana Da Terra	1
244	Bananeira Nanica	1
245	Bananeira Prata	1

246	Bananeiraouro	1
247	Bardana	1
248	Batata Doce	1
249	Batata Doce (Folha)	1
250	Begonia Folha Roxa	1
251	Begonia Rosa	1
252	Beijo Branco	1
253	Bengerecum	1
254	Beterraba	1
255	Boldinho	1
256	Boldinho Brasileiro	1
257	Boldo, Tapete De Oxalá	1
258	Boldo/Tapete De Oxalá	1
259	Boleira	1
260	Bradamundo	1
261	Breu	1
262	Brinco De Rainha	1
263	Brinco De Princesa	1
264	Brócolis	1
265	Bucha	1
266	Buchinha	1
267	Cabaça	1
268	Cabelinho De São José	1
269	Cacau	1
270	Camara	1
271	Camarão Vermelho	1
272	Camboatá	1
273	Cambotã	1
274	Cana De Cavalo	1
275	Canela De Veio	1
276	Capim Elefante	1
277	Capim Limão	1
278	Capim Pé De Galinha	1
279	Capuchinha	1
280	Cará	1
281	Cará Barbado	1
282	Cará Voador	1
283	Carapia	1

284	Cariru De Porco	1
285	Catinga De Mulata	1
286	Catolé	1
287	Caxixi	1
288	Cebola	1
289	Cebola De Praia	1
290	Cenoura	1
291	Cervejinha,Cerveja Do Campo	1
292	Chapeu De Couro	1
293	Chifre De Veado	1
294	Chifre De Veado(Fujico De Oxossi)	1
295	Chumbetá	1
296	Chuva De Ouro	1
297	Chuva De Prata, Embauba	1
298	Cidreira Capim	1
299	Cidreira De Capim, Capimlimão, Cidreira	1
300	Cidreira De Dandalumba	1
301	Cidreira De Folha	1
302	Cidreira De Horta	1
303	Cipó Peludo	1
304	Cipó Prata, Capim Prata	1
305	Cipreste	1
306	Ciriguela	1
307	Clorofito	1
308	Clusia	1
309	Coentro Baiano	1
310	Comigo Niguém Pode	1
311	Comigo Ninguém	1
312	Comigo-Ninguém Pode	1
313	Confrei	1
314	Copo De Leite	1
315	Coração De Maria	1
316	Coração Magoado	1
317	Coração Magoado Miúdo	1
318	Cordão De Frade	1
319	Coroa De Cristo	1
320	Coso Arô	1

321	Cravinia	1
322	Crisantemo	1
323	Crista De Galo	1
324	Crsita De Galo	1
325	Cuia, Abóbora D'Agua	1
326	Dalia	1
327	Dália	1
328	Dama Da Noite	1
329	Dedo-Do-Diabo	1
330	Elevante	1
331	Erica	1
332	Erva De São João	1
333	Espada São Jorge	1
334	Espinafre	1
335	Esponjinha	1
336	Falsa Serralha	1
337	Fava	1
338	Feijão Andu	1
339	Feijão Guandu	1
340	Fejão Guandu	1
341	Figueira	1
342	Flor	1
343	Flor De Cera	1
344	Flor De Colônia/ Colonia	1
345	Flor De Lins	1
346	Flor De Maio	1
347	Flor Onze Horas	1
348	Folha De Erva	1
349	Folha De Fogo	1
350	Folhagem Branca Desconhecida	1
351	Fortuna, Folha Da Costa	1
352	Gengibre Vermelho	1
353	Genipapo	1
354	Gerânio	1
355	Gervão	1
356	Girassol	1
357	Gypso	1
358	Hibico Amarelo	1

359	Hibisco Amarelo	1
360	Hortelão Alfinente	1
361	Imbaúba	1
362	Imbe	1
363	Imbu	1
364	Ingá Miúdo	1
365	Inhame D'Agua	1
366	Inhame Desconhecido	1
367	Iroko	1
368	Ixora Coral	1
369	Jaca	1
370	Jambo	1
371	Jamelão	1
372	Janjiroba	1
373	Jardineira	1
374	Jasmim Africano	1
375	Jatobazinho	1
376	Jequiri	1
377	Jequitibá	1
378	Jiboia	1
379	Juá	1
380	Jua Bravo	1
381	Junco Verde	1
382	Jurema Branca	1
383	Jurema Preta	1
384	Jureminha	1
385	Jurubeba	1
386	Jurubeba Brava	1
387	Kwi	1
388	Lagima De Nossa Senhora	1
389	Laranja Campista	1
390	Laranja Perinha	1
391	Laranja Serra D'Agua	1
392	Laranja Serra D'Agua	1
393	Laranjinha	1
394	Lavanda	1
395	Lavande	1
396	Lelecum	1

397	Lilás	1
398	Lima	1
399	Limão Galego	1
400	Lírio Branco	1
401	Lírio Do Brejo Branco	1
402	Lírio Do Campo	1
403	Louro	1
404	Maça	1
405	Macaubas	1
406	Mãe Boa	1
407	Majericão Roxo	1
408	Makasa	1
409	Malisia Fecha A Porta	1
410	Malva	1
411	Malva Cheirosa	1
412	Malva-Preta	1
413	Mamão De Corda	1
414	Mamona Branca	1
415	Mamona Roxa	1
416	Manaca	1
417	Mandacarù	1
418	Manga Coquinho	1
419	Manga Rosa	1
420	Manjerição Roxo	1
421	Manjerona/ Manjericao Macho	1
422	Maranta	1
423	Marcelinha	1
424	Margaridinha	1
425	Maria Preta	1
426	Mastruço	1
427	Mastruz	1
428	Mata Saudade/ Lírio Branco	1
429	Medalhão De Xangô	1
430	Melancia	1
431	Melissa	1
432	Menta Desconhecida	1
433	Menta Ou Cidreira	1
434	Mentrasto	1

435	Mercúrio	1
436	Mexerica Ponkan	1
437	Mini Espada	1
438	Mulungu	1
439	Murta	1
440	Novalgina, Mil Em Rama	1
441	Noz Moscada	1
442	Onze Horas, Trevinho	1
443	Orelha De Onça	1
444	Orobô	1
445	Orquidea Branca	1
446	Palmeira	1
447	Palmeira Areca (Marió)	1
448	Para Raio De Iansã	1
449	Para-Raio	1
450	Parrilha	1
451	Pata De Vaca Branca	1
452	Pau Doce	1
453	Pau Dóleo	1
454	Pau Pereira	1
455	Pele De Lariatixa	1
456	Pelegum De Ogum	1
457	Pelegum De Oxumaré	1
458	Pelegun De Iansã	1
459	Penicilina	1
460	Peperonia	1
461	Pera	1
462	Peregum Amarelo	1
463	Peregum Branco	1
464	Peregum De Oalufã	1
465	Peregum De Oxaguian	1
466	Peregum De Oxalá	1
467	Peregum De Oxumarê	1
468	Peregum Roxo	1
469	Perpétua	1
470	Perugum	1
471	Pessegue	1
472	Pêssego	1

473	Pfafia (Novalgina)	1
474	Pimenta	1
475	Pimenta Amarela	1
476	Pimenta De Macaco	1
477	Pinha	1
478	Pinhão	1
479	Pita	1
480	Pitanga Do Mato	1
481	Pitanga Grande	1
482	Pitanga Miúda	1
483	Pitomba	1
484	Planta De Iemanjá	1
485	Quaresmeira Orelha De Onça	1
486	Quebra-Pedra	1
487	Rosa Amarela	1
488	Rosa Branca Em Cacho	1
489	Rosa Vermelha	1
490	Rosa Vermelha	1
491	Rosa Vinho	1
492	Roseira Mírim	1
493	Rosinha	1
494	Rosmani Branco	1
495	Rosmarim, Mirra	1
496	Roxinha	1
497	Saião Branco	1
498	Saião Gigante	1
499	Saião Trompeta	1
500	Salsaparilha	1
501	Samambai Balarina	1
502	Samambaia Balarina	1
503	Samambaia Chorona	1
504	Samambaia Iris	1
505	Samanbaia Chorona	1
506	Sangue Lavu, Caninha De Macaco	1
507	Santa Luzia	1
508	São Caetano	1
509	São Gonçálinho	1
510	Sapucaia	1

511	Sicuta	1
512	Sininho, Abutilon	1
513	Sucupira	1
514	Tamarino	1
515	Tapete De Guiã, Tapete De Oxalá	1
516	Tapete De Oxala	1
517	Tapete De Oxalufan	1
518	Tomate Do Equador	1
519	Trapoeiraba Branca	1
520	Trapoeiraba Verde	1
521	Trapoeiraba Verde	1
522	Trepadeira	1
523	Trevo	1
524	Trevo	1
525	Unha De Gato	1
526	Unha De Vaca	1
527	Urtiga	1
528	Uva Do Chile	1
529	Veloz	1
530	Violeta Lilas	1
531	Violeta Roxa	1
532	Vique	1
533	Xuxu	1
534	Arnica	1
535	Boldo	1
536	Goiaba	1
537	Ipê Roxo	1
538	Jambo	1
539	Pêssego	1

Quadro Lista de nomes científicos e comuns encontrados em terreiros, quilombos e quintais

Nomes científicos	Nomes comuns
<i>Abelmoschus esculentus</i> (L.) Moench	Quiabo
<i>Abutilon striatum</i> Dicks	brinco de rainha, sininho, abutilon
<i>Acalypha</i> spp.	folhagem desconhecida
<i>Acalypha wilkesiana</i> M.Arg.	Acalifa
<i>Achillea millefolium</i> L.	novalgina, mil em rama
<i>Achyrocline saturioides</i> (Lam.) DC	macelinha, Marcelinha
<i>Acromia intumescens</i> Drude	Macaúbas
<i>Actinidia deliciosa</i>	Kwi
<i>Adiantum raddianum</i> Presl.	Avenca
<i>Agave sisalana</i> Perrine	Pita
<i>Ageratum conyzoides</i> L	Mentrasto
<i>Agonandra brasiliensis</i> Miers	cervejinha, cerveja do campo
<i>Allium cepa</i>	Cebola
<i>Allium fistulosum</i> .	Cebolinha
<i>Allium</i> spp.	cebola de praia, cebolinha
<i>Aloe humilis</i>	Babosa
<i>Aloe</i> spp.	Babosa
<i>Aloe vera</i> L.	Babosa
<i>Alpinia purpurata</i> K. Schun	Gengibre Vermelho
<i>Alpinia speciosa</i> (Will.) Schum	Colônia
<i>Alpinia zerumbet</i> (Pers.) burt & Smith	Flor de colônia/ Colonia
<i>Altenanthera tenella</i> Colla	novalgina, Pafia
<i>Altenanthera brasiliana</i>	Penicilina
<i>Altenanthera dentata</i> (Moench)	Terramicina
<i>Altenanthera ficoidea</i>	Mercúrio
<i>Amaranthus hybridus</i> L	Cariru de porco
<i>Amarilis</i> spp.	asuncena, lírio branco
<i>Ananas comosus</i> (L.) Merr.	Abacaxi
<i>Ananas</i> spp.	abacaxi miúdo
<i>Andropogon</i> spp.	cidreira de dandalumba
<i>Annona</i> spp.	Pinha
<i>Anthurium andraenum</i>	Antúrio
<i>Anthurium</i> spp.	Antúlio, Antúrio
<i>Arctium lappa</i> L.	Bardana
<i>Areca catechu</i>	Palmeira
<i>Artemisia absinthium</i> L.	Losna
<i>Artemisia camphorata</i>	Cânfora
<i>Artemisia vulgaris</i> L.	Artemísia
<i>Artocarpus altilis</i>	fruta pão
<i>Artocarpus integrifolia</i> L.	Jaca
<i>Arundina</i> spp.	Orquídea (amarela, banca, roxa)
<i>Asclepias curassavica</i>	Ofício de sala
<i>Asparagus densiflorus</i> (Kunth)	Alfinetinho
<i>Asparagus setaceus</i>	alfinetinho, Bambu trepador
<i>Astronium</i> spp.	aroeira branca, São gonçálio
<i>Avelos</i> spp.	Avelós
<i>Averrhoa carambola</i> L.	Carambola
<i>Baccharis dracunculifolia</i> DC.	alecrim do campo, alecrim do Mato
<i>Baccharis trimera</i> (Less.) DC	Carqueja
<i>Bambusa</i> spp.	bambu (Broto), bambuzinho

<i>Banisteria argyrophylla</i> A. Juss	cipó prata, capim prata
<i>Bauhinia</i> spp.	pata de vaca branca, Unha de vaca
<i>Begonia heracleifolia</i>	Begônia
<i>Begonia</i> spp.	Begonia, begonia folha roxa, begonia rosa
<i>Begonia X elatior</i> Hort. Ex Steud.	Begônia
<i>Bellis sylvestris</i> Cyr.	Margarida
<i>Berberis vulgaris</i>	Uva
<i>Beta vulgaris cicla</i> L.	Acelga
<i>Beta vulgaris</i> L.	Beterraba
<i>Bidens pilosa</i> L.	Picão
<i>Bougainvillea glabra</i>	bougainville laranja
<i>Bougainvillea spectabilis</i>	Bougainville
<i>Bowdichia</i> spp.	Sucupira
<i>Brassica oleracea</i> var. <i>italica</i> .	Brócolis
<i>Brassica</i> spp.	Couve
<i>Brassica sylvestre</i>	Couve
<i>Brosimum gaudichaudii</i>	Mama cadela
<i>Brunfelsia uniflora</i> L.	Manacá
<i>Buddleja brasiliensis</i> Jacq ex Spreng	barbaço, barbasco
<i>Cajanus cajan</i> Mill.	Feijão andu, feijão guandu, feijão guandu
<i>Caladium x hortulanum</i> Birds	Tinhorão
<i>Calathea zebrina</i> Lindl.	Folhagem
<i>Calliandra</i> spp.	Esponjinha
<i>Callisia repens</i>	dinheiro em penca
<i>Capscicum</i> spp.	Pimenta
<i>Carapa guianensis</i> Aubl.	Janjiroba
<i>Caryca papaya</i>	mamão, mamão de corda
<i>Caryocar brasiliensis</i>	Pequi
<i>Cassia fistula</i>	chuva de ouro
<i>Catharanthus roseus</i> L.	beijo rosa
<i>Catharanthus</i> spp.	beijo branco
<i>Cecropia</i> spp.	Imbaúba
<i>Celosia cristata</i> L.	crista de galo, flor
<i>Cereus giganteus</i> (Engel.) Brit et Rose	Mandacaru
<i>Cestrum nocturnum</i> L.	Dama da Noite
<i>Chamaecyparis lawsoniana</i>	Cipreste
<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.	Erva de santa Maria, mastruço, mastruz, santa maria
<i>Chlorophytum comosum</i>	Clorofito
<i>Chrysanthemum frutescens</i>	Margarida
<i>Chrysanthemum leucanthemum</i> L.	crisântemo, margarida
<i>Chrysanthemum parthenium</i> (L) Bernh	Crisântemo
<i>Cichorium intybus</i> L.	Almeirão, almeirão doce, Almeirão roxo
<i>Cirrhopetalum</i> spp.	Orquídea amarela
<i>Cissampelos pareira</i> L.	Abuta
<i>Cissus verticillata</i> (L.) Nicholson & C.E. Jarvis	Insulina
<i>Citrus amara</i>	laranja campista
<i>Citrus aurantifolia</i>	Limão
<i>Citrus aurantium</i> L.	laranja da terra, laranja perinha
<i>Citrus limon</i> L.	limão galego
<i>Citrus medica</i>	Cidra
<i>Citrus reticulata</i>	mexerica ponkan

<i>Citrus sinensis</i>	Laranja, laranja da terra
<i>Citrus sinensis</i> Galesia	Lima
<i>Citrus spp.</i>	cidra, Laranja, laranja serra d'água, laranjinha, Limão
<i>Codiaeum variegatum</i>	Cróton
<i>Coffea arabica</i>	Café
<i>Coix lacryma- jobi</i> L.	lágrima de Nossa senhora
<i>Cola acuminata</i>	Obi
<i>Coleus barbatus</i>	tapete de guiã, tapete de oxalá, tapete de oxalufan
<i>Coleus spp.</i>	Coração magoado miúdo
<i>Conium maculatum.</i>	Sicuta
<i>Copaifera langsdorfii</i>	Pau dóleo
<i>Cordilyne terminalis</i> Kunth.	peregum roxo
<i>Coriandrum sativum</i> L.	Coentro
<i>Costus pisonis</i>	caninha de macaco
<i>Costus spicatus</i> (Jaq) Sw.	caninha de macaco, sangue lavado
<i>Costus spp.</i>	caninha de macaco
<i>Crescentia cujete</i> L.	Cabaça
<i>Ctenanthe setosa</i> Eichl.	folhagem desconhecida
<i>Cucumis sativus</i>	Melancia
<i>Cucurbita moschata</i>	abóbora, abóbora rasteira
<i>Cucurbita pepo</i> L.	abóbora, cuia, abóbora d'água
<i>Cupania vernalis</i> Camb.	Camboatá
<i>Cupressus spp.</i>	árvore de natal
<i>Curcuma longa</i>	Açafrão
<i>Curcuma spp.</i>	Mata saudade/ lírio branco
<i>Cymbopogon schoenanthus</i> spren.	capim cidreira, capim limão, cidreira capim, erva cidreira
<i>Cymbopogon winterianus</i>	Citronela
<i>Dahlia x pinnata</i> Cav.	Dália
<i>Daucus carota</i>	Cenoura
desconhecida	Catolé
<i>Dianthus caryophyllus</i> L.	Cravinia
<i>Dichorisandra thyrsiflora</i>	Trapoeira
<i>Dichorisandra Thyssiflora</i> MiK	trapueraba verde
<i>Dieffenbachia amoena</i> Hort. Ex Gent	Comigo ninguém Pode
<i>Dieffenbachia picta</i> (Loss)Schott	comigo ninguém pode
<i>Dioscorea alata</i> L.	cará barbado, cará voador
<i>Dorstenia brasiliensis</i> Lam.	Carapia
<i>Dracaena deremensis</i> Engler.	Peregum branco
<i>Dracaena fragrans</i> Ker- Gawl.	peregum amarelo, peregum de oxumarê
<i>Dracaena sanderiana</i>	peregum de oalufã
<i>Dracaena spp.</i>	, pelegum de Ogum, Pelegum de Oxumarê, Pelegum de Iansã, Peregum de oxaguian, Peregum
<i>Duranta repens</i>	Pingo de ouro
<i>Dyopsis lutescens</i> L.	areca bambu, palmeira Areca (Marió)
<i>Echeveria elegans</i> Rose	rosinha
<i>Echinodorus grandiflorus</i> (Cham. & Schlttdl.) Micheli	chapeu de couro
<i>Egletes viscosa</i>	Macela
<i>Eichornia crassipes</i>	Aguapé
<i>Emilia sonchifolia</i> (L.) DC.	falsa serralha

<i>Erica spp.</i>	Erica
<i>Eriobotrya japonica</i>	Ameixa
<i>Erythrina speciosa</i>	Mulungu
<i>Eugenia luschnathiana</i>	Pitomba
<i>Eugenia spp.</i>	jambo, pitanga do mato, Pitanga grande, pitnga
<i>Eugenia uniflora L.</i>	Pitanga
<i>Euphorbia hirta L.</i>	Santa Luzia
<i>Euphorbia milli L</i>	coroa de cristo
<i>Euphorbia spp.</i>	Roxinha
<i>Euphorbia titrucalli L.</i>	dedo-do-diabo, veloz
<i>Ficus carica</i>	Figo, figueira
<i>Ficus spp.</i>	gameleira (iroco), iroko
<i>Foeniculum vulgare Mill.</i>	Erva doce, funcho
<i>Fuchisia regia (Vand.) Munz</i>	Brinco de princesa
<i>Garcinia kola Heckel</i>	Orobô
<i>Geissospermum vellosi</i>	pau pereira
<i>Genipa americana L. R</i>	Genipapo
<i>Geranium spp.</i>	Jardineira
<i>Gladiolus X hortulanus Hort.</i>	Palma
<i>Gomphrena globosa</i>	Perpétua
<i>Gossypium barbadense</i>	Algodão
<i>Gossypium hirsutum L.</i>	Algodão
<i>Guarea trichilioides brachystachya C.DC.</i>	medalhão de xangô
<i>Gypsophila paniculata L.</i>	Gypso
<i>Hedychium coronarium</i>	lírio branco, lírio do brejo, lírio do brejo branco, lírio do campo
<i>Helianthus annuus L.</i>	Girassol
<i>Herreria salsaparilha</i>	Parrilha
<i>Hibiscus rosa-sinensis L.</i>	hibisco amarelo
<i>Hibiscus esculentus L.</i>	Quiabo
<i>Hibiscus rosa-sinensis</i>	hibico amarelo
<i>Hippeastrum hybridum Hort.</i>	Açucena, Amarilis
<i>Hovenia dulcis.</i>	Pau doce, Uva do Chile
<i>Hoya carnosa R.BR</i>	Flor de cera
<i>Hydrangea macrophylla (Thunb.)</i>	Hortências
<i>Hymenea stigonocarpa</i>	Jatobá, jatobazinho
<i>Hymenea stilbocarpa</i>	Jatobá
<i>Hypericum perforatum L</i>	Erva de São João
<i>Hyptis mollissima</i>	alfazema de caboclo, catinga de mulata, macaça, maKasa
<i>Impatiens balsamia</i>	Beijo
<i>Impatiens hawkeri</i>	Beijo Pintado
<i>Impatiens spp.</i>	beijo, beijo rosa
<i>Inga edulis</i>	Ingá
<i>Inga spp.</i>	Ingá, Ingá miúdo
<i>Ipomoea batatas (L.) Lam.</i>	batata doce, batata doce (Folha)
<i>Ixora spp.</i>	ixora coral
<i>Jambosa spp.</i>	Jambo
<i>Jasmim mesnyi Hance</i>	Jasmim, jasmim africano
<i>Jatropha podagrica</i>	Desconhecida
<i>Jatropha gossypifolia L.</i>	mamona roxa, Pinhão roxo
<i>Joanesia spp.</i>	Boleira
<i>Justicia brandegeana</i>	Camarão

<i>Kalanchoe integra</i>	folha da costa, fortuna, saião
<i>Kalanchoe spp.</i>	saião, saião branco
<i>Kalanchoe brasiliensis</i> Cambess	folha da costa, folhagem, fortuna, saião, saião gigante, Saião Trompeta
<i>Kalanchoe gastonis-bonnieri</i>	Saião
<i>Kalanchoe spp.</i>	Saião
<i>Kalanchoe tubiflora</i> hamet	pele de largatixa
<i>Lactuca sativa</i> L.	Alface
<i>Laelia purpurata</i>	Orquídea
<i>Lagenaria vulgaris</i>	Caxixi
<i>Lantana camara</i>	Câmara
<i>Laurus nobilis</i>	Louro
<i>Lavandula angustifolia</i> Mill.	Alfazema
<i>Lavandula officinalis</i> Chaix & Kitt	Alfazema
<i>Lavandula vera</i>	Lavanda
<i>Lecythis pisonis</i>	Sapucaia
<i>Lecythis spp.</i>	Jequitibá
<i>Leonotis nepetaefolia</i>	Cordão de Frade
<i>Leonurus sibiricus</i> L.	Macaé
<i>Lippia alba</i> (Mill.) N.E. Br.	cidreira de horta
<i>Lithraea molleoides</i> (Vell)	aroeira branca
<i>Littharaea brasiliensis</i>	Aroeirinha
<i>Luffa acutangula</i>	Bucha
<i>Luffa operculata</i>	Buchinha
<i>Luhea divaricata</i> L.	açoita cavalo
<i>lychnophora ericoides</i> less.	Arnica
<i>Lycopersicum esculentum</i> (L) H Karst	Tomate
<i>Lygodium volubile</i> Sw.	abre caminho
<i>Malpighia glabra</i> Linn.	Acerola
<i>Malus domestica</i>	Maça
<i>Malva spp.</i>	Malva, malva cheirosa
<i>Mangifera indica</i> L.	manga, Manga coquinho, Manga Rosa
<i>Manihot esculenta</i>	Mandioca
<i>Manihot utilissima</i> Pohl.	Mandioca
<i>Maranta bicolor</i> Ker-Gawl.	Maranta
<i>Matayba eleagnoides</i>	Cambota
<i>Matriacaria chamomila</i>	Camomila
<i>Melia azedarach</i> L.	Para raio de oxum
<i>Melissa oficinalis</i>	capim cidreira, melissa
<i>Menta citrata</i>	Alevante
<i>Menta piperita</i> L.	hortelã, hortelã, Hortelão, menta
<i>Menta spp.</i>	cidreira de folha, menta
<i>Mentha arvensis</i> L.	Vique
<i>Mentha citrata</i> L.	Alevante, alevante, levante miúda, Elevant
<i>Mentha piperita</i>	Hortelão
<i>Mentha pulegium</i> L.	Poejo
<i>Mentha spp.</i>	Hortelão alfinente, Menta ou cidreira
<i>Mentha x piperita</i> L.	hortelã
<i>Miconia albicans</i> (Sw) Trin.	canela de veio, canela de velho, quaresmeira orelha de onça
<i>Miconia spp.</i>	orelha de onça
<i>Mikania cordifolia</i>	Guaco
<i>Mikania glomerata</i> (L.f.) Wiild.	Guaco

<i>Mikania hirsutissima</i> DC.	cipó peludo
<i>Mikania</i> spp.	orelha de cachorro, orelha de macaco
<i>Mimosa laticifera</i> Rizzini & Mattos	Jureminha
<i>Mimosa pudica</i>	malisia fecha a porta
<i>Mimosa</i> spp.	Jurema
<i>Mimosa tenuiflora</i> L.	jurema preta
<i>Momordica charantia</i> L.	melão de são caetano, São caetano
<i>Morus nigra</i>	Amora
<i>Muehlenbeckia complexa</i> Meissn	Cabelinho de São José
<i>Musa indica</i>	Banana
<i>Musa sapientum</i> L.	banana, banana da terra
<i>Musa</i> spp.	banana, Banana caturra, Banana Pão, bananeira nanica, bananeira prata, bananeira ouro
<i>Myrcia rubella</i> camb	Pitanga miúda
<i>Myrciaria cauliflora</i>	Jaboticaba
<i>Myristica fragans</i> Houlst.	noz moscada
<i>Myrtus communis</i>	Murta
<i>Napolea cochenillifera</i>	Cactus
<i>Nasturtium officinale</i>	Agrião
<i>Nectandra</i> spp.	Canela
<i>Nephrolepis biserrata</i>	Samambaia
<i>Nephrolepis</i> spp.	samambai balarina, Samambaia Chorona, samambaia iris, Samambaia
<i>Nerium oleander</i> L.	Espirradeira
<i>Newbouldia laevis</i>	aKôkô
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Fumo
<i>Ocimum basilicum</i> L.	Alfavaca, alfavaquinha, Manjerição, manjeriçao branco, manjericao roxo, manjeriçao roxo
<i>Ocimum canum</i>	Manjeriçao, manjerona
<i>Ocimum granatum</i>	Alfavaca
<i>Ocimum gratissimum</i> L.	Alfavaca
<i>Ocimum pilosum</i> Willd.	majerição roxo
<i>Ocimum</i> spp.	Alevante, Alfavaca, manjeriçao, manjeriçao roxo
<i>Ocimum gratissima</i>	Alfavaca
<i>Ocimum selloi</i> Benth.	Atroveran
<i>Origanum majorana</i>	Manjerona
<i>Origanum vulgare</i> L.	Manjerona
<i>Oryza sativa</i>	Arroz
<i>Oryza sativa</i>	arroz (palha)
<i>Oxalis vulcanicola</i>	Trevo
<i>Pachystachys coccinea</i> Nees	camarão vermelho
<i>Passiflora alata</i>	Maracujá
<i>Passiflora edulis</i>	Maracujá
<i>Passiflora</i> spp.	maracuja, maracuja doce
<i>Pelargonium peltatum</i>	Gerânio
<i>Pennisetum purpureum</i> .	capim elefante
<i>Peperomia obtusifolia</i> A. Dietr	clusia, giboia
<i>Peperomia pellucida</i> (L.) Kunth	Oriri
<i>Peperomia scandens</i> Ruiz&Pav	Peperonia
<i>Peperomia</i> spp.	Giboia
<i>Pereskia aculeata</i> Mill.	Ora-pro-nobis
<i>Pereskia bleo</i>	Ora-pro-nobis
<i>Persea americana</i>	Abacate

<i>Petiveria alliacea</i> L.	Guiné
<i>Petroselinum sativum</i> L.	Salsinha
<i>Phaseolus vulgaris</i> L.	Feijão
<i>Phatycerium bifurcatum</i> (Cav.)Chr	Chifre de veado
<i>Philodendron sanguineum</i> Regel	anturio roxo, imbe
<i>Philodendron Sellum</i> C.Koch	Folhagem
<i>Phyllanthus urinaria</i> L.	Quebra pedra
<i>Phymatodes scolopendria</i> (Willd) Und	Samabaia
<i>Pilea microphylla</i>	Beldroega
<i>Pilea nummulariifolia</i> L.	dinheiro em penca
<i>Pimpinella anisium</i>	Erva doce
<i>Piper aduncun</i> L.	Jaborandi
<i>Piper</i> spp.	obi, Oriri
<i>Piper umbellatum</i> L.	Capeba
<i>Piptadenia</i> spp.	angico preto
<i>Pithecollobium diversifolium</i>	Jurema Branca
<i>Plantago mayor</i> L.	Transagem
<i>Platycerium bifurcatum</i> (Cav.)	Chifre de Veado(fujico de oxossi)
<i>Plectranthus amboinicus</i> (Lour.)Spreng.	boldinho brasileiro, hortelã pimenta
<i>Plectranthus barbatus</i>	Boldo
<i>Plectranthus neochilus</i> Schelechter	boldo/Tapete de oxalá
<i>Plectranthus nummularius</i>	Boldo, Dólar
<i>Plectrantus amboinicus</i> (Lour.) Spreng.	hortelã pimenta
<i>Plectrantus neochilus</i> Schlechter	Boldinho
<i>Pleomele reflexa</i> N.E.Br.;	peregum de oxalá
<i>Polycias guilfoylei</i>	tira teima
<i>Polyscias fruticosa</i> L.	arvore da felicidade
<i>Portulaca grandiflora</i>	Flor onze horas, onze horas, Onze horas, trevinho
<i>Portulaca oleracea</i> L.	Beldruega, onze horas
<i>Pothomorphe umbellata</i> (L.) Miq.	Capeba
<i>Protium heptaphyllum</i> march	Breu
<i>Prunus persica</i> L.	Pêssego
<i>Psidium guayaba</i> L.	Goiaba
<i>Psidium</i> spp.	Araçá
<i>Punica granatum</i> L.	Romã
<i>Pyrus communis</i>	Pêra
<i>Rhaphidophora decursiva</i>	Jibóia
<i>Rhododendron indicum</i>	Azaléia
<i>Ricinus comunis</i>	mamona, mamona branca
<i>Ricinus</i> spp.	Mamona
<i>Rosa centifolia</i> L.	Rosa, Rosa Branca
<i>Rosa</i> spp.	Rosa, Rosa branca em cacho, Rosa vermelha
<i>Rosa X grandiflora</i> Hort.	Rosa, Rosa Amarela, Rosa Branca, Rosa Vermelha, Rosa Vinho, Roseira mirim
<i>Rosa x wichuraiana</i> Crepin.	Rosa Branca
<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Alecrim, Alecrim da Horta, Alecrim do campo
<i>Ruta graveolens</i> L.	Arruda
<i>S.paniculatum</i> spp.	Jurubeba brava, Jurubeba do mato
<i>Saccharum officinarum</i>	cana, cana caiana
<i>Saccharum</i> spp.	cana de cavalo
<i>Sainpaulia ionantha</i> Wendl.	Violeta Lilas, Violeta roxa
<i>Sambucus australis</i>	Sabugueiro
<i>Sansevieira</i> spp.	espada de são jorge, espada de são jorge

	amarela
<i>Sansevieria trifasciata</i> spp.	mini espada
<i>Sansevieria cylindrica</i>	Espada de ogum
<i>Sansevieria trifasciata</i> Prain.	Espada de ogum, Espada de São Jorge, espada de são jorge amarela
<i>Sapindus saponaria</i> L.	Jequeri
<i>Schefflera arboricola</i> (hay) Merr.	Sheflera
<i>Schinus</i> spp.	aroeira, aroeirinha
<i>Schinus terenbenthifolius</i>	aroeira, aroeirinha
<i>Schulumbergera truncata</i> (Haw.) Mor.	Flor de maio, Flor de Seda
<i>Scutellaria agrestis</i> . ST	Trevo Roxo
<i>Sechuim edule</i>	Chuchu
<i>Sedum dendroideum</i> Moc. H. Sessé	Balsamo
<i>Senecio brasillensis</i>	Arnica do Mato
<i>Shefflera actinophylla</i>	Cheflera
<i>Sida rhombifolia</i> L.	Malva-preta
<i>Siparuna guayanensis</i> Aubl.	folha santa, nega mina
<i>Smilax brasiliensis</i> Spreng	Salsaparilha
<i>Solanum argenteum</i>	chuva de prata, embauba
<i>Solanum cernuum</i> Vell.	Panacea
<i>Solanum gilo</i>	Jiló
<i>Solanum lycocarpum</i> St. Hil.	Lobeira
<i>Solanum paniculatum</i> L.	Jurubeba
<i>Solanum sisymbriifolium</i> Lam,	Juá
<i>Solanum</i> spp.	fumo, erva moura, jurubeba do mato, Lobeira, maria preta
<i>Solanum</i> ssp.	erva moura
<i>Solenostemon scutellarioides</i> L.	Coração Magoado
<i>Sonchus oleraceus</i> L.	Serralha
<i>Spathiphyllum wallisii</i> Regel.	Lírio
<i>Spilanthes repens</i>	Oribebê
<i>Spilanthes</i> spp.	Oripepê
<i>Spinacia oleracea</i>	Espinafre
<i>Spondias purpurea</i> L.	Ciriguela
<i>Spondias tuberosa</i>	Imbu
<i>Sprekelia formosissima</i> .	flor de lins
<i>Stachytarpheta cayennensis</i> (Rich.)	Gervão
<i>Stryphnodendron adstrigens</i>	Barbatimão
<i>Symphytum officinale</i>	Confrei
<i>Syngonium podophyllum</i> Schott.	Folhagem
<i>Syzigium cumini</i>	Jamelão
<i>Tabebuia avellanedae</i>	Ipê Roxo
<i>Tagetes</i> spp.	cravo de defunto
<i>Tamarindus indica</i> , L	Tamarino
<i>Tanacetum parthenium</i> (L.) Sch. Bip	Margaridinha
<i>Taraxacum officinale</i> L.	Dente de Leão
<i>Teobroma cacao</i> L.	Cacau
<i>Tetradenia riparia</i> (Hochst) Codd.	rosmarim, mirra
<i>Tetradenia</i> spp.	rosmani branco
<i>Tibouchina granulosa</i>	Quaresmeira
<i>Tibouchina</i> spp.	Quaresmeira
<i>Tradescantia fluminensis</i>	roxinha, Trapoeraba, trapoeraba branca, trapoeraba verde

<i>Trifolium pratense</i> L.	Trevo
<i>Tropaeolum majus</i>	Capuchinha
<i>Uncaria tomentosa</i>	unha de gato
<i>Unxia kubitzkii</i> H. Robinson	Oripepê
<i>Urtica urens</i>	Urtiga
<i>Vernonia condensata</i> baker	Boldo, Boldo piloso, tapete de oxalá
<i>Vernonia ferruginea</i> less.	assa peixe, assa peixe branco, assa peixe roxo
<i>Vicia sativa</i>	Fava
<i>Viola odorata</i> L.	Violeta
<i>Vitis</i> L.	Uva
<i>Vitis vinifera</i> L	Uva
<i>Wedelia kubitzki</i> DC.	Oribebê
<i>Wedelia paludosa</i> DC.	Oribebê, Oripepê
<i>Xanthosoma sagittifolium</i> (L.) Schott	Taioba
<i>Xanthosoma</i> spp	inhame d'agua
<i>Xylopia aromatica</i> (Lam.) mart.	pimenta de macaco
<i>Zantedeschia aethiopica</i>	copo de leite
<i>Zanthoxylum piperitum</i>	Pimenta amarela
<i>Zea mays</i> L.	milho
<i>Zingiber officinalis</i>	Gengibre
<i>Zinnia elegans</i> Jacq.	Zínia
<i>Zizyphus joazeiro</i> Martius.	jua bravo

Anexo

Roteiros de entrevistas

Roteiro 1: Terreiros e Quilombos

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Projeto: Quilombo, quintais e terreiros: na rota transatlântica da etnobotânica negro- africana

Roteiro de entrevistas – 1

Nome: _____

Endereço: _____

Idade: _____

Idade de Santo: _____ Cargo: _____

Nome da Casa: _____

Data: _____

1. Onde nasceu? _____
2. Onde obtém as folhas da casa? _____
3. Quem as prepara?
4. Com quem aprendeu?
5. Qual o significado das folhas para você?
6. Como reconhece uma planta? Cheiro ,aroma, cor, consistência, outros
7. Possui quintal?Onde consegue as mudas
8. Quais as dificuldades enfrentadas atualmente para conseguir as folhas
 - ☐ Desmatamento,
 - ☐ Falta de dinheiro
 - ☐ distancia grande
 - ☐ Os que sabem não ensinam
 - ☐ Não tem dificuldades
 - ☐ Outros
9. O que significa a cura no candomblé. É possível ou já obteve curas no candomblé. Cite exemplos.
10. Quem cuida das folhas na casa
11. Qual a idade? _____
12. Crê que o preconceito em relação ao candomblé está aumentando ou diminuindo com os candomblecistas. Por quê?
13. Como o candomblé tem atuado no combate ao preconceito e racismo?
14. O que menos gosta e espera em relação às plantas?
15. O que mais gosta e o leva a continuidade do cuidado com as plantas?
16. Plantas mais importantes de matriz africana.

Roteiro 2: Quintais Urbanos

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Projeto: Quilombo, quintais e terreiros: na rota transatlântica da etnobotânica negro-africana

Roteiro de entrevistas – Quintais urbanos

Nome: _____

Idade: _____

De onde veio: _____

- 1) Quanto tempo mora no bairro?
- 2) A história do quintal (como começou)?
- 3) Quem trouxe as plantas?
- 4) Elas servem para que?
- 5) O que tinha antes?
- 6) De quem você aprendeu (sobre o conhecimento das plantas)?
- 7) Você conhece as plantas na beira do córrego?
- 8) O que você sente neste quintal?
- 9) Quem você acha que poderíamos entrevistar?
- 10) O que você gosta agora? E o que gostava antes?
- 11) Você gostaria de desenhar para gente o seu quintal?

Anexo: Entrevistas transcritas

Entrevista número 1 - Terreira

Nome: Norma L. F. Dias.

Ribeirão das Neves

Idade: 47 anos Data de nascimento 7/01/60

Idade de Santo: 31 anos **Cargo** Omim legir Keuamaci

Nome da casa: Bakiso Umcambo Ameã

1) **Nascimento:** Belo Horizonte (em uma favela)

2) **As folhas (obtenção)**

Esta difícil conseguir as plantas perto de casa. . Perto tem uma mata. Colhemos as folhas do Mato, mas as outras tem que comprar no Mercado Central. Essas do mato jaborandi, oripepê, goiaba, alfavaca, as folhas quentes, folhas de horta, são delicadas fazem parte do *Bori*. Faz parte de um *bori* de uma pessoa de oxum, por exemplo. A mata tem folha quente

3) **Preparo (Tradição, pai e mãe de santo,).**

O *cambono* da casa quem prepara as folhas, não tenho alguém que seja feito ainda. Quando fizer vou ter alguém para prepara. Alexandre, Cutalandê quem prepara e colhe as folhas . Vai para a mata colher-las

4) **Aprendizagem (feminino e familiar, tradição)**

Ele veio de outra casa e lá ele já tinha aprendido, algumas folhas ele aprendeu comigo. Ele é *unconsi*

5) **Significado das Folhas**

É o significado de tudo é o INÍCIO, MEIO, E FIM DE TUDO. Tudo do orixá vem através do cheiro, das plantas. Faz-se a limpeza, o banho é a folha. A folha é colocada debaixo da *dizinza*. O *roncô* é um berçário, cobre-se com folhas. Os iaôs estão nascendo com o *otá* e com as folhas. Elas estão sempre na vida da gente. Depois de um enterro, um ato fúnebre, chega a casa e toma um banho de folhas. Quando morre deve-se cobrir a urna com folhas. Não há candomblé sem folhas. A folha é tudo. Do solado do pé até a cabeça, vêm as folhas. Todas as folhas são medicinais. As de leite são de Exu. Tem uma planta roxinha que cura ferida. O cabelo de milho serve para os rins. Folha de manga serve para banho. Folha de pitanga serve para infecção no intestino, banho, chá e dinheiro. Folhas pra a cabeça têm que ser doce e não pode travar senão trava a cabeça

Plantas que não entram no *RONCÓ*

- o Mexerica
- o Laranja lima
- o Jabuticaba
- o Abacaxi
- o Banana caturra
- o Banana da terra
- o Melancia
- o amora

7) **Quintal:**

Sim possui com poucas plantas, pois mora de aluguel e no candomblé não têm muitas, pois no bairro onde está localizado em Ribeirão das Neves, não tem água. Só à noite.

O lote do candomblé era uma fazenda, tinha pé de banana, mexerica. Algumas coisas têm. A folha é muito usada por nós.. Consigo a muda de vizinhos e amigos

6) Sistema de classificação (*Cheiro, tamanho, esfrega a folha*). *CONHEÇO o manjerição, a cidreira de horta e cidreira de capim, alfavaca de horta, alfavaquinha, manjerição roxo e manjerição branca*

8) **Dificuldades**

Falta dinheiro e o desmatamento. Desmatamento

OUTROS: Falta saneamento básico. Faltam às folhas, não temos, o preço da água é alto, falta água. Meus vizinhos não podem plantar porque não tem água, só à noite. A minha casa pertence a Contagem e o terreno está dentro de Neves

9) A cura no candomblé

Já curou pessoas que não haviam se curado na medicina. Uma pessoa chegou com o pé cheio de feridas, saindo água. O caboclo, os banhos os chás e ela curou. Não foram só as folhas, mas sem elas não seria possível.

10. Quem cuida? Ela

11) Idade: 47

12) Preconceito (O preconceito esta enrustido). Agir sem preconceito não está. Esta na internet. Não posso colocar uma oferenda na esquina, porque as pessoas chutam , pegam o cigarro, a bebida. Isto é preconceito. Há o preconceito dos evangélicos. Vindo a nossa casa pela manhã. Eu não vou à igreja. Nem batizado... Minha cabeça é sagrada com o santo. O homem que me raspou é igual a ele, mas a mão dele não. Não é meu Deus. Há discriminação. Não tem que ficar de porta em porta convidando as pessoas. O problema é de Edir Macedo. Na casa que tinham no Alto Vera cruz a polícia entrou, foi em 1988 e 1989. Eu nunca entrei em uma igreja evangélica. Não vou ao funeral, primeiro porque nosso luto é branco, depois tomamos uma cervejinha pela pessoa. Fui a um e sai e atravessei do outro lado e fui tomar a cerveja. Em frente ao candomblé tem uma igreja evangélica na qual eles ficam apontando que eles, os espíritos saíram do candomblé. Enfezam-me. Eles *pegam tudo Espírito Santo*, pegam Jesus, pegam tudo. Não vou à igreja católica ver batizado de ninguém. Essa coisa de ter um padrinho ou madrinha e depois a pessoa nem conhece eles mais. O candomblé deveria ter o direito ao batismo e ao casamento. Porque não pode batizar e casar no candomblé? Casamento civil é por causa dos bens, para dar uma satisfação. Porque não podemos dar o batistério?

Há uma igreja evangélica em frente ao candomblé. Tem encontrado óleo que eles jogam. Ponho pólvora e queimo. Mas não posso fazer isto sempre. Não é assim que meu exu tem que ser tratado. Já chamaram a polícia e o genro é civil e conversou com eles. Dizem que os policiais entraram, e comeram comida de caboclo. Já chegaram a chamar a polícia porque estávamos soltando foguetes.

Um dia fui ao supermercado com saia de ração. Todos me olhavam. Desde quando colocamos o corpo de fora, não usamos sutiã, mas usamos o pano de atracar, usamos o calçolão. Não estamos com nada de fora.

Fez promessa de obaluaê de distribuir pipoca em prostíbulos. Em um deles não nos deixaram entrar, porque o porteiro disse que o dono era um pastor evangélico, isto foi há anos atrás. Este sábado, os ogans do candomblé foram entregar presentes de Pomba gira nos prostíbulo, novamente ouviram em outro prostíbulo que era de um pastor.

13) A atuação do candomblé/ Resistência frente ao racismo e o preconceito (violência policial)

Estamos sem força, não temos união. Não estamos sentando juntos para discutirmos o assunto. Se acontecer alguma coisa quem vou chamar? Entraram no terreiro 6 militares fardados, eu estava virada no caboclo. Eles escutam a música alta em carros, nas igrejas... Um dia uma mãe de santo tinha gente recohida no ronco, e a música estava altíssima, ela chamou a polícia e eles alegaram que não podia fazer nada. Se tiver briga eles não vêm. É discriminação porque é candomblé é de negros se fosse de olhos azuis não era assim.

14) O que mais gosta nas plantas?

Gosto de tudo do candomblé. O candomblé é minha vida, eu entrei pela dor. Pelo interesse a pessoa não fica. Quero preservar as plantas para meus irmãos, meus filhos e para quem não é do candomblé também.

15) O que menos gosta/LIMITAÇÕES (organização interna, dispersão).

Do candomblé gosto de tudo. Teríamos que juntar para passar o conhecimento para o outro

Estão acabando com a natureza. O verde é vida, sem o verde não tem água. Eles falam tanto de acabar o mundo, se acabarem as folhas acabam com o mundo. É isso o mundo puro fogo. *Eu caio durinha dentro da água*

Entrevistos número 1 - Terreiro

Nome: Loya Vulunã/Alice

Residencial Casa Grande- **São Joaquim de Bicas**

1) Nascimento: Lavras

2) As folhas (obtenção)

Ao lado tem uma reserva que é mata tem reserva no quintal dá para coletar

3) Preparo

Os ogans. Na mata na entra sozinha tem o ogam que mora na casa

4) Aprendizagem (*feminina e familiar tradição*).

Aprendeu com a avó. Minha avó foi escrava, benzia, fazia garrafada, raizada, tinha da família. Uso coisas do santo e coisa anterior. Planta para impotência sexual, anemia, ingüento. Tinha a coisa do rezador. Minha avó falava "você ta com acompanhamento".

Quando fraturava o braço, ela usava o breu e podia tirar radiografia. Dentro do santo unimos a folha com a reza, que é a magia. Potencializamos a folha. O candomblé nada mais é do que a magia. O orixá é a energia cósmica solta na natureza. Todos nós temos acesso a ela só não sabemos coletar Aquele quiser tem acesso a ela, vamos aquele que tem o acesso a ela o negro tinha conhecimento da folha e da magia. No sabemos manipular Enquanto o laboratório leva meses e anos que o farmacêutico usa para fazer o medicamento mas na nossa mão é bem mais rápido. Enquanto o laboratório leva meses, nós pegamos aquilo, titi e titi e acabou.

Alguns pensam que farmacopéia existiu agora. Antigamente já existia. Os negros não tínhamos farmacêuticos, mas eles tinham o que conhecimento da folha e o conhecimento da magia, que eles nunca deixaram. O índio pela mesma forma, da forma dele ele tinha a magia, para a cura. O caboclo e o preto-velho também. Eu ainda tenho é isso. Meu pai era chefe de terreiro de umbanda filhos dele tinha tudo que trabalhar coletar. mesmo me raspando, eu ainda tenho um preto-velho

Com nove anos recebeu preto velho. Daquela época que punha pólvora na mão... Eu ainda tenho preto velho. Ainda tenho clientela de Preto velho

Ele é o vínculo com a folha, com a farmacopéia. De 15 em 15 dias tenho atendimento de Preto-velho. Tem pessoas que não tem entendimento de aceitar o santo Aceita caboclo, Preto-velho. Aceita exu, mas não aceita o santo. O Preto-velho para eles simboliza como um orixá. O preto velho ele vem limpando, tirando a casca grossa. Jogando eles na mão do caboclo. O preto velho como ele assimila muito o velho, então ele é carismático, a pessoa não tem o medo, e se abre mais e tem mais conhecimento de raiz. Ele tira a casca e faz passagem com o caboclo, o caboclo já joga o cidadão para procura um jogo de búzios, para procurar uma limpeza, um ebó mais profundo ai ele já pega o candomblé. A função do caboclo é esta. o exu nos precisamos dele. É ele que abre os caminhos, mas nenhum cliente vai primeiro no exu. Se o pia de santo não tem afeto ao Preto velho ele tem afeto ao caboclo. Ele não vira no preto velho, vira no caboclo. Preto velho começa lá embaixo. Tem casas que discriminam o preto velho. Já vi pai de santo chosá de preto velho. Ele se esqueceu que se não fosse o preto-velho, umbanda que quer dizer união. Energia do preto velho com caboclo e índio com africano. Preto velho, caboclo e exu. E vem a linha de xangô. A linha é uma sintonia com o orixá a pessoa entra para candomblé. A sintonia maior do caboclo é com Oxossi e com No contexto mata se vê Oxossi, mas no contexto folha se ossaim. Essa energia

5) Significado das Folhas

As folhas é tudo, sem elas não podemos fazer nada. Podemos iniciar, mas não podemos concluir. Para nascer um iaô você tem que ter o ninho dele, as insabas. Para fazer um simples amaci você precisa da folha. Se você tiver uma simples dor de

cabeça você precisa da folha para você tomar . E sem a folha não temos o remédio do médico. A farmacopéia não existe, sem a folha sem a casca sem a raiz. Então ela é tudo. Dentro do candomblé as insabas são a principal fonte de energia do candomblé. Como iniciar dentro do candomblé sem as insabas Não esquecer dos otas. não esquecer dos otás, para o leigo uma simples pedra. uma gema de energia. sem as folhas não tem orixá. O negro preferia a bateia e devolvia para tornar mineral de novo, porque tudo da terra se aproveita.. O homem agora joga dinamite faz a caverna destrói. O bonito da vida dos orixás é a humildade e a simplicidade. Tudo agora o pessoal que modernismoo, mas eu não. O orixá nasceu lá, na simplicidade dele, essa que você está aí. A terra e a natureza que nos dá. O povo agora acha que quanto mais bonito você tiver. Povo acha que o luxo é o que conta. Mas o importante nosso é lá (aponta para o atabaque e para a folha da palmeira) Lá dentro porque aquilo ali é natureza. Água que esta correndo o povo ta poluindo jogando esgoto. Coitada da oxum. É a principal fonte de energia. Não tem farmocopéia

6) Sistema de classificação (*Cheiro, agrado e espiritualidade*).

Pelo tempo quando agente nasce agente não tem aquela diferenciação de uma folha para outra. Você precisa do pai, ou ogã ou uma macota para estar te orientando. Depois de um tempo muita coisa você assimila pelo cheiro, (Com o tempo depois de 7 anos é que estamos feito.) pelo Cheiro, formato da folha o arquétipo da folha E outra coisas. Para apanhar uma folha você deve dar um agrado o orixá. Vai apanhar uma folha e deu um agrado para ossaim, acha a folha que você quer. Se não der um agrado para ossaim, vai ficar o dia inteiro naquela mata pular a folha 50 vezes, não vai achar folha nenhuma. Você roda e roda e não acha. Ossaim é o feiticeiro das folhas. Se não pedir a ele vai pular a folha pra cá e pra lá e não acha.. Depois do Pai para cada orixá, no Ifa sabe que folha vai usar. De acordo com o arquétipo do santo que vai ser criado. Ele sabe que folha vai criar. Você pode ser Logun mas poder ter 3, 4 Logun. E tem que usar folhas completamente diferente do outros. Por causa do enredo de cada santo. Poso ser da Iansã mas pode ter uma Iansã que não vai usar a mesma menina de xangô. Tem uma folha X, mas tem o complemento que tem junto com folha. Para o Yaô. vai usar umas , para outros santos outras . Até completar as 21 folhas

7) Quintal: *Sim tenho quintal e Colho na Mata.*

8) Dificuldades

Desmatamento

Distancia grande

OUTROS:

Nos que mexemos com os orixás nós respeitamos a encruza, a mata, para entregar um agrado uma oferenda agente coloca numa folha para que aquela folha a natureza, vai reaproveitar aquilo como adubo. Tem aqueles menos esclarecidos que criou na umbanda *alguidazão* daquele tamanho de barro, e coloca lá. Depois ficamos com a fama de que nós estamos poluindo natureza, mas não somos nós. Esgoto na água se nós precisamos da mina, da Oxum, tem que procura com muito rigor uma mina para arriar uma comida. Vai numa cachoeira e o pessoal acha que é lugar de piquenique, para deixar latinha de cerveja, polui a cachoeira. Outra hora faz queimada, queima a mata para fazer pasto para colocar gado. O próprio homem destrói aquilo que o orixá colocou ai para ser usado. Na hora que nós precisamos, Fica longe. A maioria dos pais de santo está saindo da cidade grande e indo para o interior, para ter espaço, para ter contato com a terra. Eu planto e tenho um arroz aqui e ta tudo cheio de cacho. Porque nós precisamos do ambiente. Tem um brejo aqui. Tenho a qualidade que oxumaré precisa, tem nãñã. Tem várias entidades que utilizam aquela energia. Você entra numa mata tem a qualidade, a mina tem a qualidade. Nós procuramos preservar a natureza, mas o homem está destruindo. Porque os candomblés estão procurando ficar mais modernizados, eu sou da moda antiga. Pela dificuldade eles tentam improvisar e improviso não funciona. Com o orixá não funciona ou ele é ou não é. Por isto sai de Belo Horizonte e vim pra cá. Para eu comprar um pacote de arroz tenho que ir lá na cidade e ir a pé o ônibus me larga lá no posto, *tem que vir na*

canela. Por isto quando marcam reunião eu não vou? O ultimo ônibus é 20h40min cheguei um dia e não tinha ônibus para voltar aqui para Bicas. Meia noite fui bater na casa de meu pai, porque não tinha ônibus. Eu não tenho carro

9) A cura no candomblé

"No candomblé a porta esta aberta". As pessoas vêm - quando não. É um caso amoroso ou é um caso que já foi no Médico, já tomou remédio e não descobrem o que tem. Vem parar aqui. Ai esquece que são evangélicos, esquecem que são católicos. Esquecem a vergonha de bater na sua porta de candomblé. Tem gente que tem vergonha de bater na porta de mãe de santo, olha para um lado, olha para o outro antes de entrar para ver se não tem ninguém. Olha para ver se não tem nenhum conhecido para poder avisar. (O que me mata de raiva é isto.) Ai você faz um ebô branco ou uma misericórdia. Ai fazemos um abadê a pessoa cura traz o primo, parente.

Um exemplo é a macota, era altista, tomava medicação no Hospital Galba Veloso, injeção e Gadernal à noite. Quando pus minha primeira iaô para raspar ela deu uma loucura e saiu andando. Fui ao jogo olhei era santo. Depois do jogo olhei de novo, era problema do santo. Raspou hoje está aí bem, xangô é pai tem 5 anos que não que não toma um medicamento. Tem 5 anos que recebeu alta hospitalar de alta de psiquiatria, o que na medicina não acontece, com doente mental. Tenho até a tutela judicial dela porque ele é incapaz Ela é maior prova viva que o orixá cura, esta aí. Foi através das insabas (PLANTAS). Se não tivesse insaba para xangô... Não tinha alcançado.

A menina estava na policlínica. Tinha dor de cabeça, dor de cabeça. Uma menina que vem aqui disse a mãe - porque você não leva na casa da mãe de santo para dar um benzeção nela. A menina estava amarela. O Preto Velho atendeu, com os banhos e com chás. Agora esta trabalhando, ta boa. Com a medicação que o santo deu.

Caso erisipela. O Preto-velho rezando foi curando Era grande agora ta um olhinho, assim quase curado. Os médicos estavam mandando ela colocar a pasta de não sei o que, antibiótico e estava só abrindo. A energia do Santo. Para assentar o santo precisa ter as insabas (plantas). Tem cliente para ele. (O preto velho)... O santo, a folha, a energia do santo. A energia viva esta lá, o cosmo esta aí. Essa senhora agora é cliente do Preto velho, toda quinta- feira ela pergunta se tem. Tem dia que tem. É a força da folha. Uma defumação para harmonia do ambiente, procura o dono da casa e vai cuidar. O tratamento com preto velho é folha, é chá, defumação. Harmonia do ambiente, energia volátil o caboclo tem mata folha. Ele fala "procura do dono da casa para o jogo de Ifá, vai cuidar do seu Ori. A pessoa procura e depois acaba fazendo o santo.

10. Quem cuida?

Eu cuido do meu quintal, da minha roça. Agora estava plantando mandioca e já limpei o arroz que colhi

11) Idade: 53 anos e a casa existe há 3 anos. Migrou da cidade grande para pequena Estava em Belo Horizonte. Sofria muito até fezes jogaram na porta, pedra. Os evangélicos não deixam à gente sossegada. Soltavam bomba na porta

12) Preconceito (*tolerância ou Aceitação*)

Entrevista número 3-Terreiros

Nome: Mãe de santo Kitaloya

Bairro Nacional, município de Belo Horizonte

Idade: 55 anos

Tinha terreiro em Raposos, ele (O marido) tinha 10 anos de matriz africana, mas.

Corri e fiz santo primeiro. Filhos de Iansã não deixam para manha o que pode fazer hoje. Para os de Iansã é muito certo

Iniciei-me no santo, mas não foi visando poder.

Filho de Iansã não deixa para amanhã o que pode fazer hoje

Fui raspada em 1990 -19595

Já tinha mais de 12 anos de matriz africana, mais 8 anos de casa aberta casa aberta.

Feita no santo a pessoa que raspa

1995 foi fundada a casa foi me entregue o DK não o segui. Outro é o Maurício. 41anos, de santo tem 6 anos. Fiquei com Mocã e tudo.

Obrigação de 3 anos, o pai veio e me deu a obrigação de 5 anos nessa casa. 1999 me deu o Deká.

As folhas desde quando era de religião de matriz africana agente já empregava as folhas, que era empregada pelo preto velho, caboclo e exu. Nem sempre musenza sabe o que está usando

O espírito vem passa o banho até o mussenza saber o que foi já curou a pessoa

Aquilo que a espiritualidade vai passando e deu certo ele vai passando e aprendeu

Tomava amaci. Rebento e me encaminhou para o candomblé

Amaci são várias ervas usadas para preparar banhos, fortalecer a cabeça.

Não existe nada de fundamento sem ervas, sem insabas. Essas folhas têm que estar ligada com o que você vai fazer. Não tem conhecimento não usa. Cada folha é para um fundamento e para uma hora, depende do que vai ser feito têm que fazer preceito alguns dias antes. Para que essas insabas dê resultado positivo. Para aquilo que vai empregar

As folhas são a nossa essência sem ela nada disto seria possível

Por isto você as vê nos quintais mesmo não sendo de candomblé. É o poder de cura poder de axé, que faz com que elas se tornem remédios e alimentar. Plantas curam, mas existem as plantas que derrubam que fecham.

Igual remédio de farmácia se usa um remédio mal pode fazer mais mal; plantas matam

-Aprendizagem;

Fui aprendendo com o tempo, vendo fazendo

Tudo que é despertado tem resposta. Registrei despertar conhecimento dessa vivência. Registrar o seu aprendizado.

O ensinamento em Angola Cate espera, leva folha, fogo, metal pedra, peixe, era, terra ar. Água, folha

Para fortalecer o elegda. Quem comanda e protege nossa cabeça

Iemanjá e Oxalá

Tem que louvar estes, independente do seu santo

Leva o ingê das insabas.

As folhas, eu aprendi com o meu avô porque ele morava na roça.

Ele ia ao mato e falava; estava serve para a gripe. Arruda cura mau olhado. Não deixava por na boca. Mas Arruda com rosa branca é calmante.

O comigo-ninguém-pode é veneno, depende como usa. Aprendi aqui dentro do candomblé. Quando ia recolher o povo falava vamos ao mato recolher a erva. Essa é de exu. A de exu normalmente tem leite

Fui aprendendo. Essa folha é veneno não pode ir para camarinha, essa pode. Dou conta agora. Assim aprendendo

Tem que participar. Tem que viver lá dentro. Tudo que vem do candomblé vem de folhas. A minha origem é Raposos. *Muzenza*

-Onde conseguem as folhas: tenho Plantado quase tudo que preciso no meu quintal.. Só algumas têm no mato outras aqui. Agora recolho filho com minhas plantas do quintal. Tem desde a erva de tempo *IROCO* e a Oxalá. *Pés de café* dizem que dá sorte, meus pés estão dando. Tenho da folha de Oxalá a folha de Exu. Hoje não preciso ir à Mata tenho todas aqui. Tenho acossi,

Para preparar banho *oemrô* é interessante que seja uma *iabá*, e para preparar a retirar o sumo, o *egê* da folha tem que ser iniciada.

Reconhecimento, sistema de classificação. Pela característica da folha. Cheiro da folha Folha santa tem cheiro de peixe. Tem uma *insaba* a da *iansã*, São gonçalinho, uma é lisinha e a outra tem algo parecendo um serrote. Só que não atinge a mesma altura. Olha cheiro, formato, e tamanho, mas depende pode estar pequenininha. As planta

confundem, se não tiver conhecimento confunde. O melhor é ir com uma pessoa mais velha e tirar a dúvida

Em caso de dúvida não coloque.

Maurício: Minha casa não tem planta, acerola... muito pouco

As plantas significam tudo. Se não tiver planta como vai fazer o santo. Como vai fazer o remédio

Dificuldades: cada dia que passa esta difícil encontrar a natureza. Plantar no quintal é justamente para minimizar o custo de iniciação. Tenho que andar muito para água, a para folha.

Os lugares estão todos contaminados com gente fumando, fazendo necessidades em folhas e locais sagrados

O Gasto é a dificuldade maior de fazer o santo.

Tenho essa área verde, mas tem muita formiga, gasta muita água

CURAS

Já teve vez de pessoas chegar aqui carregada das folhas em cima dela

Pinhão roxo e para-raio da oxum e a pessoa tomar banho de abô e ela continuar ávida. Ficou boa

Tava com infecção e remédio nenhum resolvia. Teve a cura.

A preta-velha da minha mãe passou para uma pessoa com uma verruga velha e deu certo. O menino não tem mais a verruga. Com o leitinho dessa planta curou

Plantas mais usadas (ver tabela)

Tira teima de exu

A pessoa teve aí e descobriu que ela tava com problema no útero. Descobriu que tava com a doença e se não tivesse tratado virava câncer. A barriga crescendo.

Transagem e rosa branca seca. Uma criança que chegou aqui e estava desnutrida.

Receitamos Gervão com casca de ovo seco é fortificante. Mistura o líquido com cachaça e toma uma pouco de manhã cura rapidinho

Entrevista número 4 – Terreiros

Nome: Fábio Gonçalves e Sônia

Endereço: R: Flamboyant Gonçalves 278, Birro Verônica . Ribeirão das Neves

Idade de Santo: 35 e 29 Cargo: babalorixá

1) Nascimento: Montes Claros

2) As folhas (obtenção) Colho no quintal e onde tiver

3) Preparo(Tradição, pai e mãe de santo,)

Tata insaba e eu mesmo

4) Aprendizagem(*feminino e familiar, tradição*)

Sou de Montes Claros todo mundo lá tem coisa com folhas Com os antepassados seus aprendi, via minha avó Menino adoecia e ela saía pelos matos do Cerrado. Outra hora benzia.

5) Significado das Folhas

7) Quintal: sim

6) Sistema de classificação: uso todos os sentidos, ritos de passagem.

8) Dificuldades

.. Desmatamento

Os terreiros estão com dificuldades, terrenos pequenos. Ideal era ter um sítio, uma área verde para plantarmos as folhas que precisamos um parque. Como não temos vamos nos virando de alguma forma. Quando não tenho vou à casa de Norma, ou na casa de Henrique. Eu sempre planejo para não ter que correr em cima da hora. Mas se tiver que ser em cima da hora agente vai ao mercado central comprar.

OUTROS:

9) A cura no candomblé

Inúmeras curas já ocorreram. Um rapaz estava com problema de droga e mental. A pessoa sentia energia da folha e passava mal. Começava a ter visão e a começou ater

problemas com a família, pensavam que era um problema mental. Trouxeram e nas primeiras cerimônias, 3 dias após ele já estava curado. Feridas abertas que já passaram pela medicação do médico, já foram muitas curadas aqui, com a espiritualidade e a força das plantas, entre elas o barbatimão.

10. Quem cuida? todos

11) Idade :42

12) Preconceito

Nunca sentiu preconceito. Eu nasci dentro disto. O candomblé agora se expandiu mais. Não tenho problemas, despacho na rua. Não ligo para os evangélicos, respeito eles. Como convivi muito com o catolicismo no seminário não tenho problemas de ajoelhar e rezar. Ainda tenho isto dentro de mim. Não tem como negar

13) A atuação do candomblé/ Resistência frente ao racismo e o preconceito

A solução é abrir as portas, para que vejam que não somos satânicos. Tem fé. O sincretismo é o cristianismo, que é um plagiador, nós somos antes deles. Jesus não é Deus de Ninguém ele veio depois de Deus, como é isto. Não são eles que nos tem que aceitar, nós que temos que aceitarem eles. Nós não precisamos deles para nada.

14) O que mais gosta nas plantas?

Tudo, tudo é vida

15)O que menos gosta/LIMITAÇÕES (desmatamento e nomenclatura regional diferenciada)

Desmatamento, natureza virando porta, virando janela, Cada região dá um nome de plantas diferentes. A folha de Oxalá em Montes Claros se chama 7 dores. Muda de região muda de nome.

Deveríamos fazer um congresso de folhas.

Não só de folhas, tem outros remédios que precisamos conhecer. Uma CNBB de matriz africana

Tem remédio também com os animais e com a terra.

Na minha terra curava bronquite com os animais: torrar formiga, lagartixa. Outra receita que

Curavam a bronquite era esquentando a pele do toucinho morna, só assim eu conseguia dormir de pequeno.

Entrevista número 5. -Terreiros

Nome: Edmar Ferreira dos Santos/Edirleia Lúcia dos Santos/Norma/ Henrique de Oxalá, Fábio(entrevistas coletivas – Grupo 1

Endereço: Ribeirão das Neves

Idade: 63/ 33

Idade de Santo: 35 e 29 **Cargo** Tata umbanderê/ Mameto de Inquisi

Nome da casa: Netos do Bate Folhinha/Casa da Mameto Imbanda

Data: 03/04/2007

1) **Nascimento:** Governador Valadares/ Belo Horizonte/Belo Horizonte

2) **As folhas (obtenção)**

Indo na mata através do conhecimento das folhas, ou próximo a casa

3) **Preparo (Tradição, pai e mãe de santo,).**

Tatiansaba e ela mesma

4) **Aprendizagem** (*feminino e familiar, tradição*).

A aprendizagem foi com a ancestralidade, a mãe era raizeira, passou o cotidiano dentro dos terreiros, dentro do mundo das raízes. A vontade de querer buscar. Vem de família, minha mãe queria que eu fosse angoleiro, Nasci dentro do candomblé

5) **Significado das Folhas**

Para a purificação do corpo da alma/áurea/busca o encontro com o orixá. Tem folha quente e folha fria. Horário positivo e horário negativo

As folhas são tudo. Sem elas nada pode ser feito. Iniciação, tudo. Sem folhas não tem orixá

7) Quintal: possui quintal

6) Sistema de classificação (todos os sentidos, ritos de passagem).

Reconhece as plantas pelos conhecimentos dos antepassados. Tem folha que cheira que é boa e tem folha que cheira e é ruim. 99% das folhas de cerrado não cheira, cheiram as flores e os frutos. Classificamos pelo tamanho, cheiro, cor, consistência. São muitos anos. Ao nascer dos 6 anos aos 12 anos estava com mãe e a avó. Assistia o Candomblé da casa da avó. Aos 15 anos já perguntava, teve que fazer o santo. Melhorou. Passei a assumir o saber do santo da família. Não fez em keto porque a avó lhe pediu para ele ser angoleiro

8) Dificuldades

O desmatamento e os que sabem não ensinam. A falta de lugar para plantar. A folha que dá em um lugar não dá no outro. Antes ia a pé agora tem que ir de ônibus ou de carro Outra hora está cercado, não podemos entrar. Fazendeiro não deixa, evangélicos não deixam.

Os que sabem querem guardar para si, não ensinam, não querem ensinar para os outros.

.Desmatamento

Os terreiros estão com dificuldades, terrenos pequenos. Ideal era ter um sítio, uma área verde para plantarmos as folhas que precisamos, um parque. Como não temos vamos *nos virando* de alguma forma. Quando não tenho vou na casa de Norma, ou na casa de Henrique. Eu sempre planejo para não ter que correr em cima da hora. Mas se tiver que ser em cima da hora agente vai ao Mercado Central comprar.

OUTROS: 9) A cura no candomblé

Inúmeras curas já tiveram no candomblé. Todos os que estão aqui já passaram pelas curas. Quase todos que vão ao candomblé vão pelo amor ou pela dor. Exemplo-há muitos anos atrás tinha uma senhora com um garoto com pés rachados minando água e sangue. O caboclo atendeu passou banhos. Ele banhou o local por vários dias com as folhas e sarou. O sumo de assa-peixe que fechou a ferida. .Uma mulher tinha uma cirurgia de cesariana que não fechava há 21 dias depois através de banho de folha. Outra saiu desenganada pelos médicos, não andava, não falava, Rosemeire passou um ebó, hoje ele tem 7 anos de santo. Tudo através das folhas

10. **Quem Cuida?** Todos. Tem que cuidar para na acabar pegar um galho e não a planta, deixar para rebrotar. O Pai precisava de Cipó Prata olha lá (Papai precisava do cipó prata e não achava lá onde mora e aqui está cheio dele).

11)Idade: 42

12) Preconceito

Como negro acredito que o preconceito só poderá acabar o dia em que o negro deixar de ver ele como preto e vê-lo como negro, gente. Parar de se esconder. Assumir a raça, parar de beber o que o branco der, parar de comer o que o branco der. O dia que o negro enxergar ele como filho de um Deus supremo o mundo será mais feliz. O negro colheu a mandioca, fez a farinha o açúcar, desbravou o Brasil. Sábia lapidar , colher na lua certa, fazer igrejas . As Igrejas de Minas Gerais foram os negros que fizeram, que construíram. Veio de nossos antepassados. Da história e da evolução. Tanto branco quanto o negro gostam de viver bem. Há muita discriminação com o candomblé, isto tem que acabar. Todos na hora que precisam vêm aqui. Eles não vivem sem nós.

13) A atuação do candomblé/ Resistência frente ao racismo e o preconceito. Enquanto não houver unificação da raça, independente de religião , defender o SER.Como está caminhando vai ser uma nação só. Juntar tudo, KETO, JEJE, ANGOLA. Eu nasci no Keto depois fui angoleiro, tem que unir

14) O que mais gosta nas plantas?

Tudo, tudo é vida

15)O que menos gosta/LIMITAÇÕES

O negro vai ter que se unir ou pedir uma intervenção. As casas precisam ter um Regimento Interno do que pode e não pode. Com o regimento interno tem que respeitar. Temos que nos juntar também para decidir o que pode, o que vai modificar. Fábio, uma CNBB do povo do santo. Na minha casa mando eu, mas qual o regimento interno dela. Está-se escrito tem que obedecer. Vão *trupicar nos próprios pés*? O Regime interno é severo- é a palavra. A pessoa da a palavra dela. Precisamos ter político que nos represente.

Mais apoio aos projetos, asilo, sopa. Necessitamos de espaço, com esta devastação. Mais espaço teria lugar para conservar estas raízes

As plantas

O Assa-peixe cura ferida

Melão de São-Caetano é depurativo

A **jabuticaba** pode arriar o fruto para ogum, oxumaré. Nunca usou na ENI, no candomblé.

Pode arriar na mesa de obaluaé. Pode repartir na casa de oxalá

A jabuticaba serve para banho, para tudo quanto é tipo de problemas amorosos. Jabuticaba com pitanga tira qualquer tipo de problema amoroso.